د. محمّد جابر الأنصاري

الفكر العربيّ وصراع الأضداد

كيف احتوت التوفيقيةُ الصراعَ المحظور بينَ الأصُوليةِ والعلمانيّة
والحسمَ المؤجّلَ بين الإسلام والغرب

تشخيصُ حالةِ اللاحسم في الحياةِ العربيّة
والاحتواءُ التوفيقيُّ للجدليّاتِ المحظُورة

طبعة جديدة





الفكر العربي وصراع الأضداد

الفكر العربي وصراع الأضداد / فكر عربي
د. محمّد جابر الأنصاري / مؤلف من البحرين
الطبعة العربيّة الثانية، ١٩٩٩



المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر
المركز الرئيسي :
بيروت ، ساقية الجنزير ، بناية برج الكارلتون ،
ص.ب : ٥٤٦٠-١١ ، العنوان البرقي : موكيّالي ،
هاتفاكس : ٨٠٧٩٠٠ / ٨٠٧٩٠١
التوزيع في الأردن :
دار الفارس للنشر والتوزيع
عمّان ، ص.ب : ٩١٥٧ ، هاتف ٥٦٠٥٤٣٢ ، هاتفاكس : ٥٦٨٥٥٠١
E-mail : mkayyali@nets.com.jo
تصميم الغلاف والإشراف الفنّي :
®
الصفّ الضوئي :
مكتب الشروق / عمّان

رقم الإيداع لدى المكتبة الوطنيّة في الأردن
(٤٩٣/٤/١٩٩٦م)
رقم التصنيف: ٩٥٦ر٣٢٠

د. محمّد جابر الأنصاري

الفِكر العربيّ وصراعُ الأضْداد

كيف احتوت التوفيقيةُ الصراعَ المحظور بين الأصُوليةِ والعلمانيّة
والحسمَ المؤجَّل بين الإسلامِ والغرب
تشخيصُ حالةِ اللاحسْم في الحياةِ العربيّة
والاحتواءُ التوفيقيُّ للجدلياتِ المحظورة





الإهداء

* إلى ذكرى فاطمة وحسن جابر . . . عبق الأصالة الدائم
* إلى عائشة . . . شمعة العمر
* إلى هالة ، وميساء ، وريم . . .
والصغيرين محمد وراوية . . . باقات الغد المضيء

مقدمة الناشر للطبعة الثانية

كلمة لا بد منها

لم يكن من المتصوّر قبل عقود قليلة نشر مثل هذا الكتاب في العالم العربي . وقد أشرنا في حينه إن المؤلف أبقاه لسنوات عديدة بعيداً عن دائرة الضوء لما احتواه من قضايا ونصوص بالغة الخطورة في شؤون الدين والفكر والسياسة . لذلك لم يدخل هذا الكتاب دائرة النشر إلا قبل ثلاث سنوات عندما أصدرنا طبعته الأولى منتصف عام ١٩٩٦ . وها نحن نصدر طبعته الثانية مطلع عام ١٩٩٩ تلبية لإهتمام متزايد من الباحثين والقراء العرب .

إلا أن التاريخ الحقيقي لانجازه ودخوله ساحة الفكر العربي المعاصر يعود في واقع الأمر إلى ما قبل عشرين عاماً حيث أودع الكاتب عدداً من نسخ مخطوطه الأول في مكتبة الجامعة الأميركية ببيروت عام ١٩٧٩ وذلك بعد إجازته كأطروحة دكتوراه في الدائرة العربية بالجامعة ، كما أشرنا إلى ذلك في طبعته الأولى* . . . ومنذ ذلك الحين أصبح مرجعاً لعدد من البحاثين الذين أخذوا يطلعون عليه في دراسة تحولات العقل العربي .

وبالنظر إلى هذا السبق الزمني ، فإن عدداً من مؤرخي الفكر العربي المعاصر نبهوا إلى إن مشروع الدكتور محمد جابر الأنصاري في دراسة هذا الفكر ينبغي أن يوضع في موضعه الحقيقي الذي يستحق بين مشروعات دراسة الفكر العربي التي بدأت تتوالى منذ مطلع الثمانينات ، وإن تأخر نشره - لظروف خارجة عن إرادة مؤلفه تتعلق بحرية الفكر وإمكانات النشر في الوطن العربي وكون المؤلف من بلد عربي صغير وبعيد عن مراكز النشر العربية - ينبغي ألا يؤدي إلى اغماط حقه في هذا التأسيس الفكري في دراسة العقل العربي قبل عشرين عاماً . وهم يشيرون بهذا الصدد إلي كتابة الأسبق (تحولات الفكر والسياسة) الذي صدرت طبعته الأولى عام ١٩٨٠ وتضمن ما أمكن نشره في حينه من مقدمات المشروع وملامحه .

---

* وكانت لجنة المناقشة برئاسة الدكتور إحسان عباس وعضوية كل من الدكاترة : قسطنطين زريق ، محمد يوسف نجم ، يوسف إبش ، ونديم نعيمه . (وكان المرحوم الدكتور أنطون كرم - المشرف الأول على الأطروحة - قد توفي قبل تقديمها للمناقشة) .

هذا وسيجد القارىء بعض تقييمات (الفكر العربي وصراع الأضداد) على غلافة الخلفي بأسماء أصحابها من المفكرين. كما تجدر الإشارة إلى التقييمات التي كتبها مفكرون عرب آخرون كالأستاذ خليل رامز سركيس والدكتور السيد ولد أباه، إضافة بالمقابل إلى الردود الاعتراضية على طروحاته التي كتبها د. جورج يونان على حلقات في «الحياة» ود. عدنان أبو عمشة في كتيب خاص تناول ما كتبه الدكتور الأنصاري عن فكر أنطوان سعادة مؤسس الحزب القومي السوري، بالتحفظ والمعارضة.

***

وبإختصار فإنه لم يحدث أن تقابلت الإتجاهات والحركات والمذاهب والشخصيات - في المنطقة العربية. كما تتقابل في هذا الكتاب، وبأصواتها الأصلية، في حوار التفاعل والاختلاف.

إنها ملحمة الفكر العربي - الإسلامي في القرن العشرين بجدلياته وانعطافاته الفاصلة ضمن رؤية شاملة لمشروعه التوفيقي في «احتواء» العلمانية والسلفية بصيغة النهضة القومية المتصالحة مع التراث والعصر... ثم في تصدّع هذه التوفيقية بتجدد الصراع المحظور - بعد الهزيمة - بين نقيضيها: الأصولي والعلماني كما نشهد اليوم.

مع رصد للاستجابات الخاصة بالفكر الشيعي، ورصدٍ آخر لتحولات الفكر المسيحي العربي عن العلمانية المطلقة.

وينفتح الكتاب لقراءتين بين السياسي والفلسفي - قراءة تبدأ بفصوله السياسية لتعود بعدها إلى الجذور... وقراءة تبدأ بالجذور الفلسفية لتنتهي بالسياسة.

وفي الخاتمة: هل سيصل صراع الأضداد إلى توفيقية جديدة... أم يأتي «الحسم» المؤجل في النهاية؟

دراسة موسوعية - تحليلية ونقدية - بحجم معاناة العرب في العصر الحديث... أمكننا الآن أن نوصلها إلى القارىء العربي... كأشمل مرجع لسيرة العقل العربي في القرن العشرين.

الناشر

بسم الله الرحمن الرحيم

تصـــدير المؤلـف إلـى القارئ

هذا الكتاب : بين قراءة فلسفية ....وأخرى سياسية

قضـايا هذا الكتاب وطروحـاته مبيّنة للقارئ الكريم من خـلال التقدمة العامة التالية (في الإطار الفكري لهذا الكتاب)، ومن خلال الفهرس المفصّل لاقسامه وفصوله.

ولكني أود في هذا التصدير الوجيز الإشارة إلى أن هذا الكتاب **قابل لقراءتين**:

قراءة فكرية – تاريخية – فلسفية تبدأ بقسميه: الأول والثاني (مدخل تاريخي ومقدمة نظرية عامة: البحث عن خصوصيات الجدل الفكري العربي – التوفيقية المستعادة أزاء العلمنة: مشروع أعادة التصالح بين الوحي والعقل).. ثم تنتقل من هذه الجذور التاريخية والفلسفية الى **الفكر السياسي المعاصر** الذي تولد منها في الأقسام التالية من الكتاب... الى نهايته.

أما القراءة الأخرى الممكنة فيمكن أن تكون قراءة سياسية مباشرة تبدأ بالقسمين الثالث والرابع من الكتاب ويعالجان:

١- المركب التوفيقي لحركة البعث..

٢- عودة القومية السورية الى الحل التوفيقي.

٣- والمشروع التوفيقي الشامل للحركة الناصرية (في فصول ثلاثة).. ثم تعود من هذا الاستشراف السياسي إلى الجذور التاريخية – الفلسفية لهذه الحركات والتيارات

السياسية التي هزت المنطقة العربية في القسم الأعظم من القرن العشرين.

والقارئ هو صاحب الخيار في تحديد نقطة البدء..

ولكن الحكم النهائي على طروحات الكتاب لن يكتمل الا بالقراءتين معاً.

هذا وسيجد القارئ في سياق هذه الدراسة نصوصاً ومقتبسات فكرية مختلفة ومتعارضة من مختلف الاتجاهات اقتضت ضرورة البحث العلمي في مواضعه المحددة، الاستدلال بها للكشف عما تحتويه من توجهات أو آراء لا تمثل إلا رأي أصحابها وحدهم بطبيعة الحال. وقد عرضناها لمحك النقد الفكري حيثما سمح لنا السياق المنهجي بذلك.

والله من وراء القصد.

المؤلف

فهرس المحتويات

القسم الثالث
المكونات الفكرية للايديولوجيا القومية في المشرق

القسم الرابع
المشروع التوفيقي الشامل للحركة الناصرية

خاتمة

تقدمة

في الإطار الفكري لهذا الكتاب

(١)

تشهد المنطقة العربية، في اللحظة التاريخية الراهنة - وبشكل لم يسبق له مثيل في تاريخها الحديث - مواجهة مصيرية، حادة ومتصاعدة، بين ما يعرف بـ «التيار الأصولي» ومايعرف بـ «التيار التحديثي» - أو ما الى ذلك من تسميات وأوصاف متعددة تطلق على التيارين حسب النظرة الى كلّ منهما - وذلك بعد ان أنهارت أو أخفقت مختلف «الصيغ» و «المركّبات» التوفيقية التي أقامتها تيارات فكرية وحركات سياسية سادت المنطقة منذ بدء مرحلة الاستقلال الوطني والتجمع القومي، منتصف القرن العشرين، ثم ما لبثت أن أخذت في التراجع والتقهقر تدريجياً في العقود الأخيرة - وعلى الأخص بعد هزيمة يونيو (حزيران) ١٩٦٧ - مخلية الساحة للتيار «الأصولي» بصفة خاصة حيث تفككت وانحلت بفعل صراع النقائض القائمة مختلف الصيغ التوفيقية والوسطية التي طرحتها تلك التيارات والحركات بين الدين والقومية. وبين التراث والمعاصرة، وبين الشريعة والعلمنة، وما الى ذلك من تعارضات معتملة في الواقع العربي، وناجمة عن تعددياته المتشابكة.

(٢)

وإذ أخذ التيار الأصولي - حسب قانون الجدل التاريخي - يستفز ويستنهض نقيضه التحديثي أو «العلماني» ويدخل في مواجهة يومية حادة معه على صعيد الواقع، فانه قد أصبح في مقدمة هموم الأنسان العربي والفكر العربي المعاصر: التساؤل إن كانت هذه المواجهة المتصاعدة ستنتهي - هذه المرة - الى حسم قاطع

لصالح أحد الطرفين، وبتر واجتثاث للتيار الآخر؛ أم ان هذه المواجهة على ضراوتها في اللحظة الراهنة، ستنتهي في نهاية المطاف الى صيغة توفيقية جديدة بين «الخصمين اللدودين» كما حدث في مراحل تاريخية سابقة - قديماً وحديثاً - بفعل قوة النهج والارث التوفيقي في طبيعة المنطقة العربية - الاسلامية وفي بنية الفكر العربي، وهو النهج والارث القائم على التقريب بين المتعارضات والأضداد، أياً كانت حدة التباعد أو التناقض بينهما.

(٣)

وحتى من وجهة جدلية (ديالكتيكية) فان صراع الأضداد (Thesis-antithesis) لا بد وأن ينتهي الى مندمج جديد (Synthesis) في نهاية العملية الجدلية القائمة (إذا لم يتم تجميد الجدل بفعل عوامل خارجية أو داخلية قسرية كما يحدث غالباً في المنطقة العربية). والفارق بين التوفيقية (التوحيدية) والجدلية (التعددية)، أن الأولى تعمد في توليفتها الى التقريب بين الأضداد بتجاوز عوامل الصراع وجوانب التناقض، وكبتها؛ ثم البحث عن مواضع الأتفاق ما أمكن؛ أما الثانية فانها تتطلب المرور داخل نفق الأصطراع ذاته إلى أن يتولد «المندمج» الجديد بعد أن يأخذ الصراع مداه، ويتولد من الضدين شيئ جديد يختلف عنهما معاً، ولا يمثل «توليفة» يتجاوران ويتقاربان فيها لبعض الوقت، كما حدث في الصيغ التوفيقية التي شهدتها المنطقة العربية فيما عرف بالأتجاه القومي الوسطي بروافده المتعددة.

وبالنسبة للصيغ التوفيقية ذاتها، فثمة فوارق نوعية بين مستويات منها. حيث نجد محاولات جادة للتوفيق الفكري بين ما يمكن - منهجاً وموضوعاً - التوفيق فيه، الى جانب محاولات أخرى لا تتجاوز مستوى «التلفيق» والجمع المفتعل بين تناقضات لا يمكن «التوفيق» بينها. وهو تمييز بالغ الأهمية لدى التصدي لأي مشروع فكري توفيقي.

(٤)

واذ يستغرقنا اليوم هذا التواجه الحاد بين الأصولية والتحديثية، في قلق مصيري، فان لنا من تجاربنا الفكرية في القديم والحديث ومن استجاباتنا السابقة لصراع الأضداد والمتعارضات في تراثنا الفكري – والتاريخي، بعيده وقريبه، ما يمكن أن يلقي ضوءاً ويقدم دروساً وعبراً لمواجهة هذا الامتحان الكبير، بتجنّب الأخطاء والعثرات الفكرية السابقة والاستفادة من ثمار التجربة وذلك ما يتناوله – تفصيلاً – هذا الكتاب بالتأريخ، والعرض، والتحليل، والمقارنة والنقد، والاستخلاص.

فمن اللافت لنظر الدارس أن الفكر العربي الحديث لم ينشغل بقضية مثلما أنشغل بالتوفيق بين ثنائيات العقل والأيمان، والعلم والدين، التراث والمعاصرة، الدين والقومية، القومية والقطرية، العدل والحرية، الرأسمالية والأشتراكية، الشرق والغرب....الخ.

ولم تأت هذه النزعة التوفيقية من فراغ (وان اختلفت المبررات الداعية للتوفيق بين القديم والحديث). فقد كانت الفلسفة التوفيقية حجر الأساس فيما شهدته الحضارة العربية الاسلامية من فكر «كلامي» وفلسفي لدى المعتزلة ومدرسة الفلاسفة من الكندي الى الفارابي الى ابن سينا وابن طفيل وابن رشد. ولو أسقطنا هذه الجهود التوفيقية من التراث الفكري للعرب والمسلمين لفقد هذا التراث أهم ركائزه وأخصب عطاءاته.

ولعل تفسير الفكر العربي من زاوية هذا الأرث التوفيقي المتجذر أقرب الى طبيعته من التفسيرات الأيديولوجية والخارجية الأخرى التي تم اخضاعه لها.

وبمنظور حضاري شامل، فان الحضارة العربية الاسلامية – من ناحية أخرى – هي الحضارة الاولى بين الحضارات التاريخية الكبرى التي جمعت ووفقت للمرة الأولى في تاريخ البشرية بين العنصر الهلنستي الروماني (الأوربي الغربي) وبين العنصر الفارسي – الهندي (الآسيوي الشرقي) في نسيج حضاري واحد، فكانت

بهذا المعنى مشروعاً توفيقياً عالمياً بالغ الضخامة والامتداد. وهو مشروع جامع صبت فيه أيضاً الروافد التاريخية والحضارية والفلسفية والدينية لحضارات الشرق الأدنى القديم التي لم تخل هي الأخرى من محاولات توفيقية بين الدين والعقل، وبين الديانات السامية بتراثها الابراهيمي، والفلسفة اليونانية بتراثها الارسطي – الأفلاطوني، فضلاً عن العناصر المشرقية القديمة المتأصلة في المنطقة من سومرية وبابلية وفرعونية وسورية وفينيقية بارثها الديني والعلمي، والحضاري بعامة.

كما نجد – من ناحية ثالثة – ان «الوسطية» من أبرز الخصائص التي تنسب للتصور الاسلامي للوجود «فخير الأمور أوسطها» كما شاع في الأثر الاسلامي. والوسطية شديدة الصلة بالتوفيقية، لأن «التوفيق» توسط بين أطراف «متطرفة» وأضداد ونقائض، أو تعارضات وثنائيات في أحسن الأحوال. وكما لاحظ باحثون ومفكرون – من المسلمين وغيرهم – فإن النهج الاسلامي يمثل توفيقاً متوازناً ومعتدلاً بين ما في رسالة موسى من تشريع وواقعية، وما في دعوة المسيح من اخلاقية ومثالية. فكان ذلك مثالاً للتوفيق الديني المتكامل. وحيث اعترف الاسلام بالديانات السماوية السابقة وجاء «خاتمة» لها، فكان من الطبيعي أن يمثل توفيقاً بين أصولها الصالحة.

ومن منظور خارجي مغاير، فقد نظر الآخرون الى المنطقة العربية على أنها الشرق «الأوسط»، كما كانت منذ القدم تؤثر وتتأثر بالبحر الأبيض «المتوسط» بينها وبين الغرب الأوربي. فكانت «المتوسطية» من المشروعات التي شغلت بعض أبرز المفكرين العرب من طه حسين الى رينه حبشي، بينما تطل «الأوسطية» اليوم – من المفهوم الشرق الأوسطي – لتمثل ملامح حقبة جديدة وخطيرة. واذا كان العرب لم يقبلوا هذه الصيغ المتوسطية والأوسطية، ولم تستثر كوامنهم العروبية والاسلامية، فانها «مؤشرات» لنظرات معينة تجاه «أوسطية» المنطقة العربية و«متوسطيتها»، يمكن أن نتأملها نقدياً وأن نغربل ما فيها من مدلولاتها، دون أن نتأثر بما تخفيه من مقاصد. ويبقى انها تسميات اختصت بهذه المنطقة – سلباً أو ايجاباً – دون غيرها ولا بد أن نتبصرها... وان يكن من أجل تجاوزها أو دحضها.

وأياً كان الأمر، فان هذه الملاحظ والمؤشرات الفكرية والحضارية والاستراتيجية

تشير مجتمعة الى أن «الظاهرة التوفيقية والوسطية» في المنطقة العربية ظاهرة قوية الجذور في تاريخها وطبيعتها، ولا يمكن المرور بأنعكاساتها بشكل عابر.

(٥)

ونحن اذ نعرض للفكر العربي الحديث في جدليته المثلثة – بين سلفية وعلمانية وتوفيقية – استمدت جذورها من جدلية مماثلة في الفكر الاسلامي الكلاسيكي، فانا نعرض لهذا المشهد كله، وللظاهرة التوفيقية البارزة فيه، من حيث كونها «ظاهرة» جديرة بالدرس ثم بالنقد والتجاوز. وعندما نقرر رسوخها من حيث هي نزعة فكرية سائدة، فانما نفعل ذلك تقريراً لواقع فكري قائم، يحسن بنا فهمه وتفسيره، من أجل تجاوزه، لا من أجل ترسيخه وتثبيته الى الأبد.

لذلك فلن يكون من الصواب، إطلاقاً، الاستنتاج بأن هذه الدراسة دعوة للتوفيقية أو تحبيذ لها – كما تصور البعض من معالجتنا لها في غير هذا الموضع – وانما هي محاولة لتشخيص أخطر نزعة فكرية وسمت الفكر العربي والاسلامي بطابعها قديماً وحديثاً، الأمر الذي يتطلب فهماً متعمّقاً لها، ولأسباب انتشارها وتأثيرها البالغ.

وسيجد القارئ في ثنايا هذه الدراسة وسياقها – وعلى الأخص في فصل الختام – ما يمثل نقداً مستفيضاً للتوفيقية وتبياناً لأوجه النقص والقصور فيها وللمحاذير الفكرية التي تكتنفها، هذا بالاضافة الى ما يتطلبه المنهج العلمي – بطبيعة الحال – من تبيان لجوانبها الايجابية. ولعل في ايجازنا للتوفيقية المحدثة بأنها «إيدولوجية اللاحسم في الحياة العربية المعاصرة» ما يعكس – في التحليل النهائي – حقيقة نظرتنا اليها.

(٦)

ذلك ان التوفيقية المحدثة، وان كانت تقتفي أثر التوفيقية الكلاسيكية الأم في تاريخ الفلسفة الاسلامية في منزع التقريب بين المتعدد والمتباين والمتضاد، ومحاولة استخراج صيغة جديدة جامعة متوسطة من ذلك كله - كما فعل المعتزلة والفلاسفة الاسلاميون - الا انها تختلف عنها بحكم طبيعة الزمن الحضاري ومعطياته وظروفه (كما سيتضح في سياق هذه الدراسة): فبينما مثلت التوفيقية الأم توليفاً حضارياً متكاملاً لما واجهته من عناصر متباينة بقدر ملحوظ من الأصالة والابتكار، ظلت التوفيقية المحدثة في أشكالها المعاصرة تمثل (إيدولوجية اللاحسم في المنطقة العربية) بين مختلف النقائض والأضداد والتعدديات الاجتماعية والسياسية والفكرية التي تعتمل في تكوينها وتتصارع فوقها. ولعل في شدة التضاد بين تلك المتعارضات والنقائض في بنية المنطقة وموقعها ما جعل الحسم بينها - حتى الآن - أمراً بالغ الصعوبة أمام مجتمعات حديثة العهد بالتطور الحضاري كالمجتمعات العربية، فلجأت الى الأيدولوجية التوفيقية، ذات الامتداد الطويل في تراثها الفكري، تستمد منها توليفات وصيغاً «تصالحية» بين تلك الأضداد والنقائض تتجنب بها إنشطار العنف والحسم الحضاري الجذري الذي لم تقدم عليه - منذ دخولها العصر الحديث وحتى الآن - والذي عادت المواجهة الحادة بين الأصولية والعلمانية لتطرح امكانيته من جديد، وتطرح، مرة أخرى، احتمالات الاستجابة له... توفيقياً أو جذرياً (راديكالياً) .. بما يتجاوز أي «تركيبة» توفيقية أخرى.

(٧)

وقد يبدو أمراً غير متوقع أن نكتشف - من منظور هذا البحث - ان الاتجاه التوفيقي الحديث يجمع تحت مظلته العريضة أفكاراً وتيارات وحركات لا نتوقع اجتماعها - للوهلة الأولى - في سلة واحدة: من عقلانية محمد عبده الايمانية... الى «تعادلية» توفيق الحكيم - الى «مدرحية» انطون سعادة (التي يشي مصطلحها المركّب بتوفيقيتها !) الى «المثالية - الواقعية» أو «الروحية - المادية» في الحركة الناصرية والاتجاهات القومية الوسطية الأخرى في «توفيقها» بين القومية والدين، وبين الاشتراكية والرأسمالية وبين الوحدوية والقطرية...الخ. وهي اتجاهات كانت تبدو

«ثورية» و «راديكالية» في خطابها السياسي والأيديولوجي لكن التحليل الداخلي لمضمونها الفكري يكشف عن توفيقية بيّنة. بل ان الاتجاهات الفكرية الاسلامية والحركات الاسلامية السياسية في تلك الفترة مثل «الاخوان المسلمين» كانت أقرب الى التوفيقية وأكثر توسطاً من الحركات الأصولية الراديكالية المنتشرة حالياً والتي حسمت موقفها برفض عناصر الاتجاه التحديثي في جملته.

وتكتمل صورة ذلك الاتجاه التوفيقي العريض الذي ساد الحياة العربية أواسط القرن، عندما نلاحظ أيضاً إن الفكر المسيحي العربي قد عاد – على يد مفكرين مثل يوسف كرم وشارل مالك ورينه حبشي وخليل سركيس وانطون كرم – الى توفيقيته المشرقية الجامعة بين العقل والايمان بعد ان أوغل في بدء عصر النهضة في تخوم العلمية والعلمانية على يد شبلي شميل وفرح انطون ويعقوب صروف.

* * *

فهل يستطيع كل هذا الارث التوفيقي العريض وقريب العهد – مدعوماً بأرث التوفيقية الاسلامية الكلاسيكية الأم – أن «يحتوي» المواجهة الحادة القائمة حالياً بين الأصولية والعلمانية أم ان المواجهة الحالية بجذريتها وأصرارها على الحسم هي أبعد من كل طاقات الفكر التوفيقي العربي؟

تلك هي المسألة.. وذلك ما تحاول أن تستطلعه هذه الدراسة بالعودة الى ظواهر الفكر العربي في القرن العشرين، ونحن نستقبل قرناً جديداً تشي مستجداته باننا أقرب الى منعطفات الحسم الفكري والحضاري أو الارتفاع، في الأقل، الى مستويات اكثر انصهاراً وتبلوراً على صعيد « المندمج» الفكري بين التعارضات.

البحرين: أ.د.محمد جابر الأنصاري

القسم الأول

مدخل تاريخي ومقدمة نظرية عامة

(البحث عن خصوصيات الجدل الفكري العربي)

الفصل الأول

الجذور التاريخية للتشكّل الفكري «الحديث»

الفصل الثاني

«المثال» الفلسفي للفكر العربي:

البحث عن معالم «فلسفة عربية»

الفصل الأول

الجذور التاريخية للتشكل الفكري «الحديث»

ولّدت طبيعة النظام الإسلامي باعتباره نظاماً جامعاً مانعاً (أي شاملا من ناحية، وفاصلاً بينه وبين سواه من ناحية أخرى) ثلاثة أنماط أساسية من الفكر*:-

أ- نمطاً يقتصر على استخدام المصطلح الإسلامي الأصلي، ويتّخذ من قيم الإسلام ومبادئه معياره الوحيد في النظر والحكم، ومن النصّ النقلي مرجعه النهائي في التدليل والإثبات؛ دون أن يستوحي عناصر فكريّة مستقلّة من خارج الأصوليّة الإسلاميّة** للاستعانة بها في تبريره الفكري ودفاعه العقيدي - وإن فعل، فبتحفظ وحذر وفي أضيق نطاق. وإذا ما واجه هذا النمط مؤثّرات حضاريّة غير إسلاميّة بحكم الضرورة العمليّة،فإنّه يواجهها في حدود الأصول النقليّة وبمعاييرها، ولا يتقبّلهاباعتبار قيمتها الحضارية الإنسانية الذاتية من حيث هي. كما إنه لا ينهج سبيل التأويل العقلي ليرى إمكانية إعادة صياغتها وصهرها في البوتقة الإسلاميّة. وقد انقسم هذا النمط إلى فرعين: فرع يتشدّد في التمسّك بالنص والنقل، وفرع أقل تشددا يسمح

---

* يقصد بالنمط الفكري هنا: الاتجاه الذهني العام (محافظة أو اعتدالا أو تطرّفا) بإزاء مختلف فروع الدين والثقافة والحضارة، ولاينحصر في مفهوم الفلسفة أو علم الكلام. إنه ذلك الموقف الفكري المبدئي الشمولي الفاعل في مختلف روافد المعرفة وميادينها، المؤثر فيها بطابعه وبوحدة رؤيته، واتّساق وتشعّبه نظرته، بما يجعل منها تياراً ثقافيّا موحّداً مشترك الخصائص، على تفرّعه في حقول المعرفة بين اختصاصاتها. وهو ما يعبّر عنه في الإنجليزية:

The Attitude of mind.

**نستخدم «الأصولية» في السياق أعلاه بمفهومها الإسلامي الأصلي المشتق من «الأصول» العقيدية والفقهية؛ لا بمدلولها السياسي الشائع حالياً والمترجم عن المصطلح الاجنبي "Fundementalism".

بالرأي (وهو الاجتهاد أو القياس الفقهي، وليس الرأي الفكري أو الفلسفي)[1]، وذلك في حدود جزئيّة لا تمسّ جوهر العقيدة وثبات الأصول. وأقرب مصطلح شامل يمكن أن نستخدمه تعبيرا عن هذا النمط من الفكر هو مصطلح «السلفيّة»[2]. وهذا المصطلح وإن ارتبط أصلا بتيّار أهل السنّة والجماعة، إلا إننا يمكن أن نمدّه ليشمل أيضا محافظي الشيعة ومعتدليهم (كالزيدية وقسم من الإماميّة) باعتبار تمسّكهم بالأصول الإسلامية الخالصة وبالسنّة النبويّة– وإن فسّروها شيعيًا – وذلك قبل أن ينحو غلاة الشيعة منحى التأويل الباطني المتجاوز لسنّة الشيعة الأصوليين ذاتها[3]، (أو لأصولية التشيّع المبكّر).

ب– نمطاً يشارك السلفيّة ايمانها بأن القيم الإسلامية هي القيم النهائية الصالحة ولكنه ينتقي من المؤثرات الفكرية غير الاسلامية ما يعوزه منها وما ينزع للتفاعل معه، مما يراه متفقاً مع روح الاسلام. وهو يقوم بهذا الاستيعاب ضمن قواعد وأصول تجمع بين التسامح مع المقتبس الوافد والتمسك بجوهر

---

(١) مصطفى عبدالرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلاميّة، ط ٣، ص ٢٠٥–٢٠٨.

(٢) ولقد جهد هذا النمط الفكري أكثر من سواه لخلق تطابق بين هويّته وهوية الأمة كلها. ورفع سلاح البدعة والتكفير في وجه معارضيه بحكم تمسّكه المتشدّد بالأصول. لنتأمل كيف يتحدّد موقع هذا الاتجاه ومواقع مخالفيه بلسان أحد مؤرخيه في نهاية القرن الرابع للهجرة عندما تبلورت مختلف الاتجاهات الإسلامية وتمايزت فيما بينها بتباين واضح: «والصحيح عندنا ان أمّة الإسلام تجمع المقرّين بحدوث العالم، وتوحيد صانعه وقدمه وصفاته وعدله.. وبنبوّة محمد.. ورسالته الى الكافّة وبتأبيد شريعته وبأنّ كلّ ما جاء به حقّ وبأنّ القرآن منبع أحكام الشريعة.... فكلّ من أقر بذلك كلّه ولم يشبّه ببدعة تؤدي إلى الكفر فهو السنّي الموحّد. وإن ضمّ إلى الأقوال بما ذكرناه بدعة شنعاء، نظر: فإن كان على بدعة الباطنية أو البيانيّة... أو الخطابيّة الذين يعتقدون إلهيّة الأئمة... أو كان على مذاهب الحلول أو... التناسخ... فليس هو من أمّة الإسلام ولا كرامة له. وإن كانت بدعته من جنس بدع المعتزلة أو الخوارج أو الرافضة الإمامية أو الزيديّة... فهو من الأمّة في بعض الأحكام...وليس من الأمّة في أحكام سواها». عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، ط بيروت، ص ١٠–١١.

(٣) يوضح جولدزيهر تأكيداً لتشارك السنيين والشيعة الأصلية في التمسك بالسنّة النبوية: «ليس من الشيعة من ينكر السنّة، بل هم يقرّون بالسنّة التي حملها أهل البيت.. وثمّ أحاديث مشتركة بين الشيعة وأهل السنّة.. لا تختلف إلا في السند.. (و) إن من الشيعة المتشددين من يعتمدون على أحاديث البخاري ومسلم – راجع: Goldziher, Muhammad and Islam,P.254- وايضا: آدم متز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع (الترجمة العربية، ط بيروت) : ج١، ص ١٤٤.

العقيدة تمسكاً يستند إلى الوعي الدقيق الحذر بما يتقبّله الإسلام، وما لا يمكن أن يقبل به أو يتسامح معه. ويتحقق هذا «الجمع» المنضبط المشروط بإعادة صياغة العنصر المستعار - بعد انتقائه - بما يتلاءم مع روح الإسلام وأسس عقيدته؛ أوبتأويل النصّ الديني عقليّا - من ناحية أخرى - بحيث يحصل التوافق بين «المعقول والمنقول»[٤]، وبين الوافد والأصيل. وبذلك يندمج العنصر الجديد في القيم الإسلامية وينتج مزيج من العنصرين يستند الى صيغة واحدة، إسلامية الطابع، ثنائية المحتوى. وبفعل هذه الثنائية يبقى توتّر مضمر بين العنصرين حيث يتوازنان ويتكافآن حينا (وتلك هي التوفيقية النموذجية المثلى)، ويغلب أحدهما على الآخر في فترة تالية (في طور اختلال التوفيقية وانحلالها). ويستمرّ هذا التفاعل الثنائي الداخلي في التوفيقية التي لا تستطيع التحوّل إلى موقف فكري مستقل حر الاتجاه بسبب عنصرها النقلي الثابت - يستمر هذا التفاعل فيها بين العنصرين - توتراً وتجاذباً وانسجاماً - الى أن ينصهرا نهائياً، أو ينفصلا ويتباعدا (حسبما تقتضيه ظروف التطوّر الفكري التاريخي). إن هذا النمط من الفكر يسلّم بأولوية القيم الإسلامية، لكنه ضمنا يضع القيم الوافدة في مستوى واحد من الأهمية معها[٥] - بعد أن يعيد صياغتها إسلامياً - وهكذا فهو نمط متفاعل مزدوج من الفكر، يواجه شمولية النظام الإسلامي وإطاره القاطع باستعارة قيم من خارجه وتحويلها قدر الإمكان الى ما يشبه طبيعته وجوهره، وذلك بمنهج التأويل العقلي الذي جهد

---

(٤) في النصّ التالي لابن رشد ما يدلّ على أنّ منحى التأويل العقلي للنصّ الديني هو ذاته منحى «الجمع بين المعقول والمنقول»: «ونحن نقطع قطعا أنّ كلّ ما أدّى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع انّ ذلك الظاهر يقبل التأويل.. وهذه القضية لا يشكّ فيها مسلم.. وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجرّبه، وقصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول والمنقول - ابن رشد، فصل المقال، تح: محمد عمارة - ص٣٣.

(٥) أو حسب تعبير الدكتور محمد البهي انّ الفكر الاسلامي في توفيقه قد يقبل الافكار الأجنبية «كمصدر آخر للتوجيه». محمد البهي، الفكر الإسلامي في تطوره: ص٧.

أعلام هذا المنحى في الدفاع عن ضرورته الشرعية وتأصيله في صلب العقيدة[٦].

وقد نشأت الحاجة لهذا النمط من الفكر – الذي تمثل أساساً في المعتزلة والفلاسفة الإسلاميين – لأن الإسلام، بحكم شموله وقطعه ولطابعه الجامع المانع، لا يعترف بنشوء تقليد فكري دنيوي مستقل بداخله، منفصل عنه أو معارض له[٧]؛ ولا بد لكل تقليد أو تيار يقرب من هذه الصفة أن يعيد صياغة ذاته إسلامياً، وأن يلتزم بالمعايير الإسلامية الأساسية في الاعتقاد والتقويم والنظر الى الأشياء، أيا كانت العناصر غير الإسلامية التي داخلته. وأقرب مصطلح يعبر عن هذا النمط – الثنائي بتكوينه، الأحدي بطابعه العام الإسلامي – هو مصطلح «الجمع بين المعقول والمنقول» أو مصطلح «التوفيقية» الذي شاع فيما بعد*.

ج – نمطا ثالثا يغلب عليه الإنجذاب الى مؤثرات خارجية ذات طابع باطني «عرفاني» سري، أو طابع عقلاني «دهري» الحادي، أو مستمدة من ديانات وثنية أو ثنوية[٨]. وهذه المؤثرات إجمالا تقوم بينها وبين الإسلام الأصولي علاقة تصادم ونقض و «رفض». وإذا كانت بعض روافد هذا التيار قد اتخذت طابعا دينيا روحانيا عميقا – كالباطنية – فإن ذلك لم يقلل من التباعد بينها وبين

(٦) بعد ردّة الغزالي ضد هذا الاتجاه، اهتم ابن رشد بالدفاع عن مبدأ التأويل العقلي باعتباره ضرورة شرعية نابعة من التقليد الإسلامي (وليس من التقليد الفلسفي الأجنبي)، يقول: «معنى التأويل: إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية.. وإذا كان الفقيه يفعل هذا في كثير من الأحكام الشرعية، فكم بالحري أن يفعل ذلك صاحب البرهان العقلي. فإن الفقيه إنما عنده قياس ظني، والعارف عنده قياس يقيني». ابن رشد: ص٣٢–٣٣. وفي العصر الحديث طرح محمدعبده المسألة بالجزم ذاته: «اتفق أهل الملة الإسلامية، إلا قليلا ممن لا ينظر إليه، على أنه إذا تعارض العقل والنقل، أخذ بما دلّ عليه العقل» – محمد عبده، الإسلام بين العلم والمدنية، ط دار الهلال، ص ١١٩. وذلك يتضمن أن «العقل» – في حد ذاته – أصبح قيمة و «معيارا» يحتكم إليه إلى جانب الوحي. وذلك ما يؤسس لهذا التكوين «الثنائي» المزدوج في النهج «التوفيقي».

(٧) W.C.Smith, Islam in Modern History, pp.107-109.

* الى أن نعّرف التوفيقية ونحللها تفصيلا في المقدمة التالية، سنكتفي بهذا الايجاز ليكون مرجعنا فيما سيأتي عنها من إشارات في هذه التوطئة.

(٨) أحمد أمين، ضحى الإسلام، ج٣، ط٧، ص ٣٤٨–٣٥٠، ويعتبر كتاب الدكتور سيد حسين نصر «دراسات إسلامية» مرجعا لدراسة معالم الفكر الباطني من وجهة نظر دارس ملتزم به.

التيارين الآخرين (السلفية والتوفيقية). بل إن هذه الخاصية الروحانية، الباطنية، العرفانية، السرية كانت السبب في نفور كل من السلفية والتوفيقية من هذا الاتجاه، ومعارضتهما له. أما السلفية المتمسكة بالمعنى الظاهري للنص فقد راعها التفسير الرمزي البعيد الذي أوغلت فيه الباطنية وتعدد العناصر السرية غير الإسلامية التي ادخلتها في صلب المعتقد. وأما التوفيقية، ذات المنزع العقلاني المعتدل، التي أقرت مبدأ التأويل العقلي فقد وجدت في مبدأ التأويل الباطني ما يتجاوز العقل والنقل معا[٩]. وهنا لا بد من التمييز بين المبدأين: مبدأ التأويل العقلي الذي استقى مستنده الفكري من العقلانية الإغريقية وفرعها الأرسطي المشائي خاصة وظل ملتزما بأطر العقيدة الاسلامية - وهو ما أشرنا اليه في الفقرة (ب) - وبين مبدأ التأويل الباطني العرفاني (الاسماعيلي في الأغلب) الذي استوحى من التراث الهيليني عنصر «الحكمة الفيثاغورية الأفلاطونية التي تحدرت من الأسرار الأورفية المقدسة[١٠]، ودمجها مع «المذهب الهرمسي (الذي) أطلق في الفلسفة نزعة إشراقية، فاعتبر التطهر الداخلي وسيلة لبلوغ الحق، معارضا بذلك ميول المشائين العقلية[١١]. ويرى أصحاب هذا المنحى الباطني (الاسماعيلي) بناء عليه: «ان الهرمسية ينبغي أن تعتبر من أهم العوامل التي ساعدت على انتظام الفكرة الكونية الاسلامية (بحيث) قدّر لشخصية هرمس أن تعتبر شخصية المعلم الأول (بدل ارسطو؟!) في العلم والفلسفة[١٢].

وتبعا لذلك، فإن هذا النمط الباطني السري، الذي شمل بدوره مختلف فروع

(٩) يقدم المستشرق آربري - من تجربة ابن سينا - مثالا حياً على افتراق العقلانية الإسلامية عن الباطنية الإسماعيلية وكيف رفض الفيلسوف تقبلها على الرغم من قوة تأثيرها في أسرته؛ وذلك لما تتمازج فيها من عناصر مختلطة متنافرة لا ينسجم معها العقل الفلسفي:
Arberry, Revelation and Reason in Islam, pp. 84-85.

(١٠) نصر: ص ٢١.

(١١) المصدر ذاته، ص ٧٩.

(١٢) المصدر ذاته، ص ٨٠.

المعرفة أيضا[١٣]، ومثل مصدرا من أهم مصادر الثورة الاجتماعية السياسية في الإسلام، يضع القيم والمؤثرات الفكرية الغريبة عن الإسلام، والتي يستقيها بوفرة وحرية، في صلب المعتقدات الإسلامية بعد أن يفسر هذه المعتقدات رمزيا بما يباين أصلها واطارها المتعارف عليه؛ فيخرج المزيج نمطا فكريًا هو أقرب الى أن يكون تقليدا مستقلا متميزا من ان يكون تقليدا إسلاميا، بأي معنى أصولي لهذه الصفة[١٤].

ويقرب من هذا النمط ويندرج ضمن مجراه: الصوفية المغالية المتطرفة، والشكاك «والزنادقة» والملاحدة، والمنكرون للنبوة والوحي[١٥].

فهؤلاء وإن اختلفت مبرراتهم الفكرية عن النمط الباطني، فإنهم يندرجون، بالنتيجة، ضمن التقليد الفكري الرافض – أيا كانت المنطلقات الفكرية لذلك الرفض. ولأن هذا التقليد في مجمله لم يكتسب «الشرعية» الإسلامية، ولم ينم بصورة

---

(١٣) المصدر ذاته، ص ٨١–١١٦.

(١٤) مثالاً على النمط الباطني في التفكير ننظر فيما ابتدعه أبو يعقوب السجستاني (+ ٣٣١هـ) في كتابه «الينابيع» – وهو من شيوخ الإسماعيلية – من ربط بين الشهادة والصليب وتفسير الإثنين رمزيا لدعم الفكرة الباطنية: «إن الشهادة (لا إله إلا الله) مبنية على النفي والإثبات، فالابتداء بالنفي والانتهاء الى الاثبات. وكذلك الصليب خشبتان: خشبة ثابتة لذاتها، وخشبة أخرى ليس لها ثبات الا بثبات الأخرى. والشهادة أربع كلمات، كذلك الصليب له أربعة أطراف. فالطرف الذي هو ثابت في الأرض منزلته منزلة صاحب التأويل الذي تستقر عليه نفوس المرتادين. والطرف الذي يقابله علواً في الجو منزلته صاحب التأييد.. والطرفان اللذان في الوسط يمنة ويسرة دليل على التالي والناطق (يقصد: الامام والنبي)... «السجستاني، الينابيع، تح مصطفى غالب، بيروت: ص ١٤٨–١٤٩. ان أي معيار إسلامي – مهما كان مرنا – لا يمكن أن يتقبل هذا التفسير. فالصلب في مقدمة المسائل التي يفترق فيها الإسلام عن المسيحية. ووضع الشهادة والصليب ضمن رؤية رمزية أو باطنية واحدة للحقيقة دليل على انفصال هذا الفكر عن الإسلام.

(١٥) كالتصوف الذي ذهب الى ما وراء الكفر والايمان: «الكفر والإيمان كصفار البيضة وبياضها، يقوم بينهما حاجز لا يتجاوزانه وحين طوى ذو الجلال البيضة تحت جناحيه اختفى الكفر والايمان، واتحدا في طائر واحد ذي جناحين – راجع المدلول الديني لذلك في: محمد مغنية، معالم الفلسفة الاسلامية، ط٢، ص ١٨٨؛ وانظر أيضا:–

ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ١٣٦–١٤٥؛ ويراجع أيضا بحث المستشرق L. Massignon المعنون «الانسان الكامل عند المسلمين»، وبحث المستشرق H Schader الموسوم «نظرية الإنسان الكامل في الإسلام وأصالته النشورية» المنشوران ضمن كتاب الدكتور عبد الرحمن بدوي، الإنسان الكامل في الإسلام، ص ٥٥–٥٦، ١٣٣–١١٤ حيث يوضح المستشرقان تأثير المانوية الفارسية والهرمسية في تطور الباطنية والصوفية المغالية.

طبيعية، ومثل انتفاضات وحركات ونماذج فردية، محاصرة ومتفرقة (فيما عدا الدولة الفاطمية)- فإن مصطلحا إسلاميا موضوعيا محايدا لم ينشأ للدلالة عليه. ومصطلح «الباطنية» الذي استخدمه أشياع المذهب وخصومه، لا يصلح لما نبتغيه من تسمية عامة لهذا النمط «الرفضي» الثالث كله، لأن الباطنية وان مثلت جانبا مهما من هذا التيار، فانه في مجمله ليس باطنيا. لقد جاء الرفض أيضا من عناصر عقلانية متشككة. (فالسرخسي (+ ٨٩٩م)، وابن الراوندي (+ ٩١٠) والرازي (+٩٣٢) قد ناهضوا الدين لأسباب فكرية غير باطنية)[١٦]. وأما المصطلحات الإسلامية الأخرى - المعادلة لمفهوم «الهرطقة» في المسيحية - والتي أطلقت على هذا التيار بعامة فتتراوح بين وصفه بالغلو الشنيع، والبدعة المنكرة والزندقة والكفر والإلحاد (ارتبط تعبير «الملحدين» بفرقة الحشاشين الإسماعيلية)[١٧]؛ وكل تلك الألفاظ كما هو بيّن تحمل أحكاما مسبقة بالإدانة. وقد تبادلتها مختلف الفرق المتصارعة فيما بينها، ولجأ اليها مفكر من طراز الغزالي في تبديعه للفلاسفة الإسلاميين وتكفيره لهم مما أفقدها دلالتها الثابتة. ولكن يجب أن نلاحظ من ناحية اخرى أن الحكم الفقهي بالتكفير لم يكن ظاهرة شائعة في الإسلام وكان يخضع لاعتبارات مقننة حذرة ويتجنب الإدانة ما وجد الى ذلك سبيلا . أما التكفير الذي عبر عنه شيوع تلك المصطلحات فهو تكفير فكري، أو صراع فكري يستخدم سلاح التكفير - إن جاز التعبير- وليس حكما فقهيا قاطعا. من هنا فإن تيار الباطنية والرفض بعامة لا يمكن إخراجه من دائرة الإيمان - ضرورةً وفي كل الأحوال - حتى حسب مقاييس الإسلام السلفي الذي يميز بين «بدعة» تؤدي بصاحبها الى الخطأ والاثم ولكن لا تستدعي تكفيره، وبدعة منكرة تؤدي به الى الكفر الصريح [١٨] . (اما عندما كان بعض الفقهاء يفتون بمقاتلة الفرق المغالية- كما فعل ابن تيمية - فإنهم إنما يتخذون موقفا سياسيا لقمع «الفتنة»

---

(١٦) ماجد فخري، ص ١٣٦-١٣٧-١٣٩.

(١٧) B. Lewis, Islam in History, pp. 226/230 حيث يبحث تطور هذه المصطلحات ومراتبها ودلالاتها.

(١٨) حسب تمييز عبد القاهر البغدادي بين هذين النوعين من البدعة، كما تقدم .

أكثر مما كانوا يصدرون حكما فقهيا بتطبيق حد الردة على كل فرد من أولئك)[١٩].

وبناء عليه، فالأسلم أن نقول إن هذا النمط الرافض كان يبدأ من دائرة الايمان ولكن من منطقة «الغلو» فيها – والغلو في الإسلام يتراوح أيضا بين حسن وقبيح – ثم يتباعد شيئا فشيئا – حسب تتابع روافده الأكثر تطرفاً – حتى يمر بمنطقة «البدعة»، ثم يوغل متجاوزا الحد الايماني للإسلام – بأي مقياس – ويدخل دائرة اللا – ايمان حيث يمثل تيارا مستقلا، فيه من الفكر غير الإسلامي أكثر مما فيه من «الأشكال» الإسلامية التي تتبقى مغلفة ما يتضمنه من محتوى متنوع جامع بين أديان وفلسفات عدة[٢٠].

ولربما جاز – في مجال بحثنا عن مصطلح محايد له – أن ندعوه بالتيار «العلماني» في الإسلام باعتبار استقلاليته الذاتية ضمن الإطار العام للحضارة الإسلامية. ولكن مصطلح «العلمانية» الذي يطلق عادة على تقليد الفكر المدني المستقل عن الدين الرسمي – يثير إشكالا هنا بسبب غيابه – وغياب أي معادل له – من قاموس الفكر الإسلامي كله*. وإذا جاز أن نصف الرافد العقلاني الخالص من هذا التيار بالعلماني فان الباطنية (التي تمثل القوة الدافعة في تيار الرفض) تتصف أساسا بنزعات روحانية سرية عصموية (نسبة الى عصمة الأئمة) هي على نقيض عقلانية العلمانية الحديثة[٢١]. لذلك نرى أن يطلق على هذا النمط تعبير «الرفضية» –

---

(١٩) Lewis p. 232 هذا على صعيد التطبيق. أما على الصعيد النظري فقد أجمعت السلفية والتوفيقية على أن هنالك أصولا لا يمكن مسها تعديلا أو تاويلا. يحدد ابن رشد رغم دفاعه عن مبدأ التأويل: «إن كان (التأويل) في الأصول، فالمتأول له كافر، مثل من يعتقد انه لا سعادة أخروية... إن هاهنا ظاهرا من الشرع لا يجوز تأويله. فإن كان تأويله في المبادئ فهو كفر. وإن كان فيما بعد المبادئ فهو بدعة» – فصل المقال: ص ٤٧–٤٨. اذا جاز اعتبار فكر ابن رشد حدا أقصى للعقلانية في الإسلام، فان تحديده هذا يضع الباطنية في دائرة البدعة والتكفير بأكثر المعايير العقلانية – الاسلامية تحررا.

(٢٠) خلف لنا تاريخ الفكر الإسلامي مناظرات بين الرازي المنكر للنبوة وبين أعلام المذهب الإسماعيلي مما يدل على أن هذا الاتجاه الفكري ينقسم الى رافدين: عقلاني متشكك، ايماني باطني يتصدى من موقعه ضمن دائرة الايمان لتيار الإلحاد الصريح.(نصر: ص ٨٤) – غير ان ما يجمع بين رافديه هو موقف المعارضة والرفض للمجرى الفكري العام بتياريه: السلفي والتوفيقي..

* وأصلها اللغوي في الحقيقة «العالمانية» نسبةً إلى «العالم» –أي «الدنيا» في المصطلح الاسلامي مقابل «الأخرة»– وشيوعها تحت مصطلح العلمانية في الفكر العربي يجعلها تبدو مشتقة من جذر «العلم»، وذلك غير موافق لجذرها الغربي (Secular) الذي يميّزها أساساً عما هو «مقدس». أما صلتها بالعلم (الحديث) ففكرية أكثر مما هي لغوية حيث شجع عليها في الغرب.

(٢١) نصر: ص ٢٤.

بما تحمله الكلمة من نقض للسلفية، وافتراق نوعي في الاتجاه عن التوفيقية – فضلا عن تعبيرها عن طبيعة الدور التاريخي لهذا النمط الفكري سياسيا واجتماعيا؛ على ان تأخذ الكلمة المقترحة من كلمة «الرافضة» القديمة محتواها الفكري الموضوعي، دون دلالاتها الايحائية المذهبية.

أضف الى ذلك ان معنى الرفض ما يزال واردا بالنسبة الى التيار المعاصر المشابه للنمط الرفضي القديم من حيث موقع كل منهما على خريطة الفكر العربي الإسلامي وعلاقتها بالتيارين الآخرين القديمين المتجددين أيضا. غير أن التيار الرفضي المعاصر سيكون أقرب الى مصطلح العلمانية – بحكم مضمونه العقلاني العصري؛ وهذا ما سيبرر إطلاق صفة العلمانية عليه عندما نصل الى الموضع المناسب في سياق البحث. وأياً كان الأمر، فإن مصطلح «الرفضية» لا يضير من يطلق عليهم، مثلما شاع مصطلح «البروتستانت» – أي المعترضين – عن رافضي الكثلكة وعبّر عن موقفهم.

اجمالاً لما تقدم نقول: إن الفكر الإسلامي القديم شهد هذه الانماط الثلاثة، المتميزة، والمتصارعة والفاعلة في الثقافة: السلفية – التوفيقية – الرفضية. وإن كل نمط من هذه الأنماط مثل اتجاها ذهنيا خاصا به طبع مختلف فروع الثقافة بطابعه مما أوجد بالمقابل ثلاثة تيارات ثقافية متميزة. إن التنبه لوجود هذه الأنماط الفكرية الثقافية الشاملة لروافد المعرفة، ليس وليد الأبحاث الحديثة. لقد كان «الوعي» بوجودها وتميزها وشمولها واردا لدى رجال الفكر القديم ومؤرخي ذلك الفكر. والنص التالي لعبد القاهر البغدادي (+٤٢٩هـ) يكشف مدى الدقة في رؤية امتدادات النمط الفكري الذي يتحدث عنه، وهو في هذه الحالة النمط السلفي السني: «إن أهل السنة والجماعة ثمانية أصناف من الناس. صنف منهم أحاطوا العلم بأبواب التوحيد والنبوة وأحكام الوعد والوعيد.. والصنف الثاني منهم أئمة الفقه من فريقي الرأي والحديث من الذين اعتقدوا في أصول الدين مذهب الصفاتيةفي الله وصفاته الأزلية وتبرأوا من القدر والاعتزال ....والصنف الثالث منهم هم الذين أحاطوا علما بطرق الأخبار والسنن... وميزوا بين الصحيح والسقيم... والصنف الرابع منهم قوم أحاطوا علما باكثر أبواب الأدب والنحو والتصريف وجروا على سمت أئمة اللغة

كالخليل وابي عمرو وسيبويه..(و).. لم يخلطوا علمهم بذلك بشيء من بدع القدرية أو الرافضة أو الخوارج. ومن مال منهم الى شيء من الأهواء الضالة لم يكن من أهل السنة، ولا كان قوله حجة في اللغة والنحو. والصنف الخامس هم الذين أحاطوا بوجوه قراءات القرآن وبوجوه تفسير آيات القرآن.. على وفق مذاهب أهل السنة.. والصنف السادس الزهاد الصوفيةالذين أبصروا فأقصروا... والصنف السابع قوم مرابطون في ثغور المسلمين... يظهرون في ثغورهم مذاهب أهل السنة. والصنف الثامن منهم عامة البلدان التي غلب فيها شعائر أهل السنة دون البقاع التي ظهر فيها شعار أهل الأهواء (البغدادي: ص ٣٣٠-٣٠٣).

هكذا فالنمط الفكري السنّي له علم توحيده وفقهه وعلم أخباره وعلم لغته ومنحاه الخاص في التصوّف وعلم تفسيره، وقواه المحاربة وعامّة اتباعه. وكأنّ البغدادي بإشارته للمرابطين في الثغور وعامة أهل السنة يشير الى القاعدة الاجتماعية للفكر السني أيضا.

وبالمثل فقد ولد النمط المعتزلي التوفيقي تيارا ثقافيا عاما نفذ الى مختلف فروع المعرفة من منطلق فكرته المحورية القائمة على تحكيم العقل في الدين والدنيا.(راجع: أحمد أمين، ظهر الإسلام، ج٤، ط٣، ص٤٣-٤٥، ٥٣-٦٢).

ومن منطلق النمط الباطني القائل: «إن سبيل الإسلام الى الحق هو أساسا المعرفة الباطنية». جاءت علوم هذا الاتجاه «كما تشهد على ذلك مجموعة مؤلفات جابر بن حيان. ورسائل «اخوان الصفا» وثيقة الصلة بصميم الفكرة المحورية في الحكمة الاسلامية العرفانية (راجع: د، نصر، ص:٢٤-٢٩).

وأهمية هذه الملاحظة - بالنسبة لدارس الفكر العربي الحديث في جذوره الأصلية - تتمثل في ان هذه الجذور - الأنماط استيقظت مطلع النهضة الحديثة، فتجددت وانطلقت ضمن اطرها المتميزة، وحسب قانونها الموروث في التصارع والتفاعل، والقبول والرفض، تتكيف مع مؤثرات العصر وتعيد تشكيل ذاتها تحت تأثيرها. وهذا ما يجعل فهم أصول هذه الانماط في مستوى فهم أهمية التأثيرات العصرية

وتطوراتها وتفرعاتها.

-٢-

تتوازى مع تلك الأنماط الثلاثة من الفكر ثلاثة أنماط من البيئات الجغرافية - الاجتماعية المتميزة، أو لنقل من «البنى التحتية» التي تمثل القاعدة المادية - الاجتماعية لبنى الوعي الفكري. (وذلك بصفة عامة وبشكل تقريبي) :-

أ- فالسلفية تجد بيئتها الطبيعية في البادية والريف والأطراف الإسلامية الداخلية والنائية، حيث المؤثرات الأجنبية الوافدة ضعيفة أو معدومة. وحيث نمط الحياة الاجتماعية والانتاجية (الاقتصادية) بسيط لا يتطلب حلولاً تركيبية وإضافات جديدة. لهذا يسود نمط فكري أحدي الطبيعة، قاطع حاسم، محدد وملتزم بمعيار ثابت وقيم متجانسة موحدة(٢٢). وهذه البيئات السلفية إذا كانت قد قاومت التيارات الحضارية الوافدة، فانها قد مثلت في الوقت ذاته القوة الأساسية في الإسلام لمقاومة الغزو الأجنبي، ويكاد يكون قانونا عاما في تاريخ الإسلام إزدهار السلفية في أزمان الغزو الأجنبي (وما ينشأ عنه، أو ما يمهد له من تفكك داخلي) حيث يتطلب الموقف التاريخي صمود السلفية وحسمها.

ب- أما التوفيقية فتنشأ في العواصم والأمصار ومناطق العمران والمراكز التجارية ونقاط التبادل الحضاري والبيئات الساحلية والمختلطة (من أجناس وأديان عدة). وهي تستمد من الداخل الإسلامي قيمها الايمانية وإطارها الحضاري والفكري العام، ثم تعمد الى تطعيم تلك القيم وهذا الإطار بالعناصر

---

(٢٢) إن ملاحظة التوزيع الجغرافي للمذاهب الفقهية يمكن أن يقرب هذه الفكرة بشكل أوضح. لقد انتشرت الحنفية الاجتهادية المرنة في العراق بينما وجدت الحنبلية المحافظة في الوسط الصحراوي موطنها الطبيعي وسادت المالكية بيئات المغرب المحافظ - كما لاحظ ابن خلدون - بينما انتشرت الشافعية الوسطية في البيئات الساحلية كديار الشام وسواحل اليمن والحجاز ومصر ومن أدق الأمثلة وأقواها دلالة : اتباع الصعيد المصري للمالكية وتفضيل الوجه البحري بمصر للشافعية والحنفية. وطبيعي ان انتشار المذهب الفقهي مؤشر فكري حضاري يتعدى نطاق الفقه وحده. راجع بشأن التوزيع الجغرافي للمذاهب : آدم متز : ج ١، ص ٣٩١-٣٩٣.

الضرورية والملائمة من الحضارات الأخرى. (إن الاستعارة الحضارية لدى التوفيقية هي لتقوية الايمان الاسلامي ودعمه، ولاغناء الإسلام وتعميقه، بينما يتخذ التوسع في الاستعارة لدى الباطنية والرفضية طابع النزوع للمعارضة والتميز والثورة ضد الكيان الجماعي. ومن هنا فالتوفيقية ليست بالضرورة مضادة للسنية إلا إذا تعرضت لهجوم الأخيرة(٢٣). التوفيقية هي السنية المتفلسفة في طور التمدن والانفتاح) والقادرة أيضا على مشاركة الشيعة في التعايش والحوار والدفاع عن الاسلام، كما فعل المعتزلة بجمعهم في جماعتهم بين السنة والشيعة (وهي الشيعة الامامية المعتدلة).

وفي البيئات التوفيقية تنشأ الحاجة الى تنشيط الفكر الذي يتركز بصورة رئيسية في عملية التوفيق بين الأصيل والوافد ليندمج الكل في البوتقة الإسلامية الشاملة. ومن خصائص هذه التوفيقية ان ابداع الفكر فيها محدود بعنصريه الثابتين المقررين، وليس إبداعا متحررا منطلقا نحو غاياته الذاتية. إنه يتركز في إظهار القدرة الحاذقة على الملاءمة بين المتعارضات، وفي قوة الهضم والاستيعاب والتمثل، ولكن لا ينتظر منه اعطاء الجديد المبتكر - بالمعنى الدقيق لهذا الوصف - طالما ان الإسلام عنصر متحدد ثابت بأصوله من ناحية، وطالما ان العناصر الحضارية الوافدة قد تحددت طبيعتها ضمن أطرها الأصلية ومصادرها المستقلة المتميزة، وليس من سبيل تبعا لذلك غير التوفيق بين الجانبين المتبلورين.

ولكن نتيجة لهذه الخاصية ذاتها أصبحت البيئات التوفيقية قادرة على المواجهة الحضارية غربلة ورفضا وقبولا، ومثلت خط الدفاع المتفاعل والمتحرك والمرن للحضارة العربية الإسلامية في مواجهة الحضارات الأخرى. كما مثلت تبعا لذلك عنصر الحيوية العقلية الواقية في الايمان الإسلامي. أما نقطة ضعفها فتركزت في انها لم تمتلك على المدى البعيد قدرة مماثلة على الصمود أمام موجات الغزو الخارجي

---

(٢٣) المعتزلة، على الأرجح، حركة من داخل إطار أهل السنة والجماعة في الأصل.. ولكنها أرادت عقلنة العقيدة الأصولية للدفاع عنها في وجه الثنوية والملاحدة؛ فأثار صنيعها هذا السنية المتشددة مما أدى الى تباعد الاتجاهين ولم يتميز الاتجاهان السني والمعتزلي نهائياً إلا بظهور الأشعرية. راجع بشأن علاقة المعتزلة بالسنة: متز: ج ١، ص ٣٧١-٣٧٢.

المسلح. وربما وقعت تحت سطوته وقبلت بالخضوع له والتعايش معه – وبالتالي الانحلال في ظله – حتى تأتي لنجدتها القوى السلفية، فتسيطر عليها فكريا وتضطرها عادة للتخلي عن تسامحها وانفتاحها التوفيقية[٢٤]؛ الى ان تندمج العناصر السلفية الغازية في البيئة التوفيقة المتمدنة، فتبدأ دورة جديدة من النشاط التوفيقي في عهود الاستقرار والسلم والتبادل الحضاري[٢٥].

ج – أما النمط الفكري الثالث فتنمو ظواهره عادة – بشكل منعزل متفرق – لدى العناصر ذات الخصائص الدينية والعرقية المناهضة عامة للإسلام العربي، وفي البيئات ذات التكوين الحضاري المتصلب الذي يأبى الإنصهار في الكل الاسلامي، فيقاومه بفكر «متزندق» أو رافضي أو باطني أو خارجي أو عقلاني متحرر، أو يتمسك صراحة بتراثه الديني السابق ويحوله الى عنصر مقاومة.

ولا يعدم أن يكون بين هؤلاء عناصر وافراد ذوو نزعات فكرية حرة أو تجارب صوفية متميزة. وقد يتواجد هؤلاء على هامش البيئات التوفيقية المنفتحة على الجانب العقلاني المتطرف من تيارها.

وقد ارتبط هذا النوع من الفكر بصورة وثيقة بالحركات الثورية الإجتماعية ذات الملمح الطبقي، ومثل المعارضة المسلحة الرئيسية ضد دولة الخلافة، وتحديدا ضد الحكم العربي زمن السيادة العربية، وضد الحكم السني زمن السلاجقة والأتراك[٢٦]. فسرعان ما كانت الرفضية الفكرية – الدينية تتحول الى تمرد

---

(٢٤) من أمثلة ذلك تعرض بيئة الأندلس المتحضرة لغزو الإسبان من ناحية وتعرضها لاجتياح المرابطين والموحدين من ناحية أخرى. ومثلها بيئة الشام بين الغزو الصليبي والرد السلجوقي – الايوبي ثم المملوكي ردا على المغولي..

(٢٥) لا تخرج هذه الملاحظة – جوهرا – عن الظاهرة التي سجلها ابن خلدون بشأن تتابع دورات الغزو البدوي لبيئات التحضر. وإضافتنا تنحصر في أن الموجة البدوية تأتي عادة بنمط فكري متشدد يقضي على التوفيقية الى حين. وهكذا فالصراع البدوي – الحضري يرافقه صراع ديني – فكري حيث يمثل التشدد قيم البداوة ونمطها في التفكير وتمثل التوفيقية قيم التحضر ومراتبها، الى ان تكتمل الدورة الجديدة. وهذا يرجع ما ذهبنا اليه من أن التوفيقية هي سنية متفلسفة بلغت درجات من التحضر والانفتاح الفكري.

(٢٦) انظر تحليلا تاريخيا من وجهة نظر ماركسية للعلاقة بين فكر هذه الجماعات وواقعها الاجتماعي الاقتصادي، في : ي .أ. بليابيف Belyaev، العرب والإسلام والخلافة العربية: ص ٣٠٩–٣٣١(الترجمة العربية). ومن وجهة نظر التحليل الإقتصادي الغربي راجع: Islam In History,P, 217-263 في تحديده العلاقة بين البدعة والثورة.

سياسي (وهنا يبدأ قمعها في العادة) – فيقضي على شخوص هذا الاتجاه كما حدث للحلاج والسهروردي، أو يحظر تراثهم كما حدث لابن الراوندي والرازي. وتتعرض جماعاتهم الدينية– السياسية لملاحقة الدولة حتى تتم تصفيتهم، كما حدث للزنادقة والمزدكية والحشاشين مثلا، أو الى أن يتحصنوا في مناطق جبلية منعزلة لا تطالها يد الدولة. وهنا تجدر ملاحظة دور البيئات الجبلية المنعزلة الحصينة(٢٧)، في حماية هذا النوع من الفكر المناهض للسنية، أو الخارج على الإسلام بفرعيه السني والشيعي المعتدل، أو الممثل لفرق غير اسلامية أيضا. فإذا كانت البوادي والأرياف قد حصنت السنية، وإذا كانت المدن ومواطن التحضر القديم قد أنبتت التوفيقية، فإن البيئات الجبلية هي التي حمت الجماعات النزاعة للتفرد والاستقلال على اختلافها. وهذا ما يفسر «الخصوصية» المذهبية أو الطائفية للبيئة الجبلية في مجتمعات الشرق العربي. فالملاحظ ان معظم البيئات الجبلية تقطنها الى اليوم الجماعات التي مثلت في العصور الإسلامية نمطا فكريا – دينيا استقلالي النزعة، خصوصي الطابع، «رفضي» الاتجاه قياسا بما هو سائد في عموم الإسلام(٢٨).

---

(٢٧) H.P. Sharabi, Nationalism and Revolution in the Arab World. P.3.

(٢٨) إن ظاهرة انحصار هذه الأفكار لقرون ضمن حصونها الجبلية أدت الى إصابتها بجمود تاريخي حوّل من طبيعتها الأصلية. من هنا المفارقة الناجمة عن وصفها اليوم بالثورية والتقدمية. راجع مثلا: مصطفى غالب، الحركات الباطنية في الإسلام: ص ٣٨–٣٩؛ فلربما جاز إطلاق مثل هذه الصفة عليها وقت ظهورها الا أنه يصعب سحب هذا الوصف زمنيا الى الوقت الحاضر. خذ الزيدية – مثلا – كانت رافدا ثوريا ضمن حركة التشيع. ولكن القبائل الزيدية في جبال اليمن بعد قرون طويلة وقفت ضد الثورة الجمهورية في اليمن المعاصر، بينما وقفت السنية الشافعية مع الثورة لأن الأخيرة تشكلت مجتمعياً في بُنية مدنية حديثة بينما الأولى ظلت في بُناها القبلية التقليدية. لذلك يجب التحفظ في الربط بين كل مظهر «ثوري» قديم وبين مفاهيم الثورة الحديثة. كوصف «الخوارج» مثلا «بالجمهوريين» أو «القرامطة» بالثوريين النموذجيين في الإسلام، وما الى ذلك من مقارنات لا تستقيم من حيث الواقع التاريخي في جميع الحالات. من هنا فان تعميم أدونيس: «ارتبطت الحركات الفكرية الرفضية دائما بحركات ثورية» لا يبدو معياراً صالحاً للحكم في كل الأحوال – الثابت والمتحول ١–٨٤.

-٣-

التعميمان السابقان، الفكري والإجتماعي في (١) و(٢) يجب أن نأخذهما بصفة عامة وشكل تقريبي وبكّل التحفّظات اللاّزمة. فبسبب عدم وجوده هيئة دينية عليا في الإسلام تقرّر ما هي- بالتحديد- العقيدة الصحيحة المستقيمة (فيما عدا الإمامية) وبسبب الإعتماد أساسا على النصّ الديني الذي يحتمل مستويات عدّة من التأويل- نظرا لوجود آيات محكمات وأخر متشابهات - لم يظهر قياس ثابت متّفق عليه إجماعا لتحديد الفاصل القاطع بين استقامة العقيدة والمروق عنها. ودخلت عوامل الاجتهاد والتأويل والإجماع (الظرفي المتغيّر بذاته مع الزمن) والعرف وظروف البيئة ونوعيّة العقلية السائدة في تحديد مواقع الأنماط الفكرية بين سلفية وتوفيقية ورفضية. ولعلّ عدم وجود ذلك الفاصل القاطع (الرسمي) بين الاستقامة والإنحراف هو الذي أتاح نشوء تيّار وسطي متحرّر عريض (التوفيقيّة) بين التيّارين الآخرين النقيضين، دون أن يتعرّض لإدانة فقهية إجماعية صريحة. (بل إنّ الفقهاء هم الذين وجدوا أنفسهم في موقف الدفاع تجاه تحرّر التوفيقية الحاكمة كما حدث في محنة الإمام أحمد بن حنبل على يد المأمون وحزبه المعتزلي العقلي[٢٩].

ومن منطلق هذه الظاهرة يمكن تفسير نشوء الخاصيّة التوفيقية البارزة في الحضارة الإسلامية، وقدرة هذه الحضارة على استيعاب ذلك القدر الكبير من المؤثّرات الحضارية. كما ان ذلك يمكن أن يفسّر لنا توالي ظهور حركات الإصلاح التوفيقي التجديدي في تاريخ الإسلام دون الحاجة إلى نقض الإسلام بالعلمنة أو بأيّة فكرة لا دينية أخرى. وإذا كان الغزالي قد استطاع أن يضع التوفيقية الفلسفية في مجرى التبديع والتكفير، فإنّه قد دافع بنفسه عن التوفيقية العلمية (في المنطق والرياضيات) وعن التوفيق بين السنّة والتصوّف[٣٠]. أو انه بالأحرى أسقط التوفيقية الدينية- الفلسفية ليقيم محلّها التوفيقية الدينية- الصوفيّة التي استمرّت حتّى العصور الحديثة[٣١]. (إلى أن نقضها محمد عبده بالعودة إلى المستوى الفلسفي العقلاني للتوفيقية).

(٢٩) أحمد أمين، ضحى الإسلام، ج٣، ط٧، ص ١٦١-١٩٦.

(٣٠) الغزالي، المنقذ من الضلال، ط اليونسكو، ص ٢١-٢٣، ٣٩-٤٠.

(٣١) هاملتون جب، دراسات في حضارة الإسلام، ص ٣٦ (الترجمة العربية).

وممّا يؤدّي أيضا إلى التداخل بين الأنماط الثلاثة كون التوفيقية بحكم موقعها الوسطي معرّضة للإنجذاب حينا إلى السلفية، حيث ينشأ لدينا توفيقيون بنزعة سلفية (كالأشاعرة والماتريدية)[٣٢]، وميّالة تارة أخرى للنقيض الآخر حيث تقترب من «البدعة والزندقة»، كما حدث للسرخسي وابن الراوندي بخروجهما من دائرة الإعتزال[٣٣]، أو كما خيّل للغزالي انه وقع للفلاسفة[٣٤]، أو كما هو وضع الفئات المغالية في تأرجحها بين البقاء في حظيرة الإسلام أو خروجهامنه.

وإذا كانت أحكام الغزّالي ضد الفلسفة لم تصل قطّ إلى مستوى العقيدة الدينية القاطعة – ولم تقطع الطريق على إحياء الإسلام توفيقيّا في المستقبل– فإنّ اتّجاه التاريخ الإسلامي نحو المحافظة والتشدّد في ظروف الغزوين الصليبي والمغولي ثم السيطرة العثمانية– هو الذي مكّن «أصولية» الغزّالي أن تنتصر، وأن تتحوّل فيما بعد من سنّية شبه توفيقية إلى سنّيّة خالصة على يد إبن تيميّة الذي أوصل حركة التطهير الديني إلى مداها الأبعد[٣٥]. وبعبارة أخرى فإنّ هذا الموقف المباين للاتجاه العقلاني، لم ينم بصفة أساسيّة من الطبيعة الذاتيّة للفكر الإسلامي في حالة تفتّحه الطوعي، كما هو بَيّن من خط سيره في قرونه الأولى، ولكنّة نجم عن تحول في سير التاريخ وحركة المجتمع تمثّل في سيطرة عناصر متبدّية محاربة ذات حظّ ضئيل من التحضّر (كالسلاجقة والأتراك) في الداخل، واندفاع قوي شبيهة لها في مستواها الحضاري (كالصليبيين والمغول) من الخارج [٣٦]. وهذا ما أدّى في النهاية إلى القضاء على التيّار التوفيقي الأوسط وبقاء التيّارين المتطرفّين.

---

(٣٢) أحمد أمين، ظهر الإسلام، ج ٤، ط٣، ص ٧٠– ٩١.

(٣٣) ماجد فخري: ص ١٣٦.

(٣٤) المنقذ من الضلال: ص ١٩– ٢١.

(٣٥) ماجد فخري: ص ٤٣٢–٤٣٥؛ وجدير بالملاحظة ان ابن تيمية لم يكتف بدحض الفلسفة – كما فعل الغزالي – وإنما بلغ في محافظته مهاجمة علم محايد كعلم المنطق. كما بلغ من ناحية أخرى – كراهية منه لعلم الكلام – حد تكفير فرقة سنية كالأشاعرة.

(٣٦) B.Lewis,Arabs in History p. 145.

هذه التنويعات والاستثناءات والتداخلات يمكن تبسيطها وردّها إلى التعميم المجمل التالي :وهو ان الحضارة العربية الإسلامية- كما تتمثّل في أنماطها الفكريّة،يتجاذبها مظهران. فهي تبدو في بعض عصورها حضارة مثلّثة الجوانب والتيّارات، تتفاعل بداخلها – في إطار من التوازن والتسامح النسبي- ثلاثة أنماط من الفكر هي السلفية والتوفيقية والرفضية، ويقوم فيها النمط الأوسط بدور محور الإرتكاز والتوازن بين التيّارين النقيضين ويعطيها طابعها العام. ولكنّها تبدو في عصور أخرى حضارة ثنائيّة الطابع تنقسم بشكل حدّي إلى تيّارين متناقضين متصارعين، سلفي ورفضي، بحدّ فاصل بين دائرة الأغلبيّة ودائرة الأقلّيّة؛ وتتّخذ في هذه الحالة صفة المحافظة والتشدّد إلى أن تسود الطرفين روح الجمود فتصبح حضارة شبه أحدية لا ينبعث منها غير صوت واحد شديد المحافظة، ضئيل القدرة على الاستيعاب والتفاعل والتطوّر سنّيا كان أم رفضيًا. وفي الحالتين تكون التوفيقية هي العلامة الفارقة المميّزة. فحضورها في الحالة الأولى يعطي الحضارة العربيّة طابعها المنفتح المرن، وغيابها في الحالة الثانية يؤدّي إلى سيادة النزعة المحافظة المتصلّبة.

وهذا التجاذب بين الحالتين يمكن ردّه أيضا إلى قانون عام مرتبط بالتطوّر التاريخي للتكوين الإجتماعي- الإقتصادي في الدولة الإسلاميّة.

ففي القرون الأولى من تاريخ الإسلام، تميّزت الحضارة العربية إقتصاديًا بدور تجاري، بحري وبرّي، نشط وحيوي بين أقاليم العالم شرقا وغربا. وتطوّرت زراعتها وصناعتها وأساطيلها وطرقها وثغورها لتلبية احتياجات هذا الدور التجاري الواسع(٣٧).

ومثّل هذا النشاط أبرز وظيفة إقتصادية عالميّة قامت بها الدولة الإسلاميّة بعد توحيدها بفعل الفتح العربي الذي قادته أصلا قبيلة عريقة في تراثها التجاري (قريش)، وفي ظلّ تشريع ديني أعطى للمعاملات والعقود التجارية اهتماما خاصًا،

---

(٣٧) أ. ر. لويس A.R. Lewis ، «السيادة الإسلامية» في : دراسات إسلامية، باشراف نقولا زيادة ص٢٥-٨٤.وهو فصل يعرض لنمو التجارة الإسلامية وعلاقتها بالفتوحات البحرية.

وفي إطار ثقافة نامية سادها تقدير القيم التجارية واحترام العمل التجاري، وبرزت من خلالها شخصية التاجر باعتبارها النموذج الإجتماعي الأمثل(٣٨).

هذا النظام التجاري المنفتح المتحرك، الذي زامن ازدهاره فترة سيادة العنصرين المتحضّرين: العرب والفرس في العصر الأموي والعصر العبّاسي الأوّل، مثل القاعدة المادّية- الإجتماعيّة للنهضة العقلية الثقافية التي بلغت ذروتها في الحركة المعتزلية التوفيقية التي يمكن اعتبارها- بوجه من الوجوه· «الايديولوجية» المعبّرة عن عالميّة النظام التجاري الإسلامي، وتسامحه وديناميته وتفاعله وآفاقه الحضارية الإنسانيّة الرحبة(٣٩). فالتجارة هي أكثر النظم الإقتصاديّة تشجيعا للنشاط العقلي (قبل عهد الثورة الصناعية). ويرتسم على الخريطة التاريخية خطّ بياني تصاعدي بين الإزدهار التجاري والنهوض العقلي، وتتزامن الظاهرتان(٤٠). ذلك ان التجارة ارتياد للمجاهل وكشف للأسواق وللطرق المؤدّية إليها، وتفتّق للذهن عن منتوجات جديدة وطرق عرض جديدة واحتكاك متواصل بالحضارات الأخرى، وتبادل وأخذ وعطاء معها، وحركة مستمّرة لمتابعة التطوّر ومواجهة التنافس، وتهيّؤ يقظ للسفر والإبحار. ونحن إذا ترجمنا هذه المظاهر المادّية- الإقتصادية كلّها إلى مظاهر معنوية- عقلية، وجدنا انّ العقل أيضا هو ارتياد وكشف وتفتّق واحتكاك وتبادل وتطوّر وتنافس وتيقّظ، وإنّه ينمو مع نموّ التجارة أكثر ممّا

---

(٣٨) B. Lewis, The Arabs in History, 5 th ed. PP. 91/92

وانظر أيضا من وجهة الاستشراق الروسي: بليابيف، ص١٤٤-١٤٥ حيث يشير الى الأوضاع الطبقية التجارية للجماعة الإسلامية الأولى، وتشديد التعاليم الجديدة على أمانة المكيال والميزان، وتعبيرها عن أسلوب الجزاء الاخروي بمفردات متصلة بلغة التعامل التجاري، الأمر الذي يعكس - في نظره - العلاقة بين التجارة والايديولوجية الجديدة.

(٣٩) يفسر الدكتور عبدالله العروي هذه الظاهرة بقولة: «كانت نزعة المعتزلة جهدا لتقديم عقيدة جديدة الى الامبراطورية الموسعة... تستطيع أن توحد في ايمان واحد جماعات من السكان غير متجانسة... لذلك فقد توجب ادماج التقاليد الثقافية الثلاثة الاكثر الاكثر غنى: الإغريقي والعربي والفارسي، مع اللجوء الى المعيار الوحيد المقبول من الجميع: العقل المجرد.. وذلك هو القصد العميق لاعمال الجاحظ، غير المتلاحمة ظاهريا - انظر العروي، الايدولوجية العربية المعاصرة، (الترجمة العربية)، ص١٢٧.

(٤٠) يلاحظ مثلا الارتباط بين نموّ العقل والتجارة في تاريخ المدن الفينيقيّة، ومدن الإغريق، والمدن الإيطالية مطلع النهضة الحديثة.

مع نظام رعوي في البوادي والواحات، أو نظام زراعي سكوني خاضع لدورات الطبيعة وقدرها الصارم في الأرياف وعليه فالتوفيقية العقلانية- بالإضافة إلى وظيفتها الدينيّة الفلسفيّة الحضاريّة- هي في تحليلها الإجتماعي الإقتصادي استجابة للإحتياجات الذهنية والمعنويّة الناجمة عن طبيعة النظام التجاري العالمي الذي أقامته الدولة الإسلاميّة في هذه المنطقة المتوسّطة من العالم. و«التوحيد» الفلسفي والعقلي الذي جهدت حركة الإعتزال للدفاع عنه عقليًا، وتأكيده وتنزيهه لأسباب دينيّة، يبدو من وجه آخر ذلك «التوحيد» الذي تحتاج إليه المنطقة اقتصاديًا وسياسيًا للقيام بدورها التجاري العالمي ضمن وحدة انتاجيّة متكاملة. كما ان دفاع المعتزلة عن الإرادة الإنسانيّة الحرّة- مبدأ العدل الإلهي- يعبّر في وجه من وجوهه عن حريّة الفرد المستقلّ بإنتاجه، المسؤول عن نشاطه ربحا وخسارة، في المجتمع التجاري المرتبط بالنشاط الصناعي الحرفي الحر[٤١].

ونلاحظ انه في ذروة هذا الإزدهار التجاري والتوفيق العقلي الحضاري أصبحت الفكرة المعتزليّة الفلسفة الرسميّة للدولة (في عهد المأمون (٨١٣-٨٣٣م) والمعتصم (٨٣٣-٨٤٢م)، والواثق (٨٤٢-٨٤٧) وكانت المعتزلة تواجه الزنادقة بيد وتكافح الحنبلية باليد الأخرى، في غمرة مكافحة الدولة للحركة البابكية (٨١٥-٨٣٥م) من ناحية وحركات التمرّد العربي المحافظ من ناحية أخرى[٤٢]، كبحا للمطالب الإقتصادية والسياسيّة الخاصّة بتلك الحركات، وحفاظا على استمراريّة النظام العام ووحدته.

ولكن بتحوّل طرق التجارة إلى أماكن أخرى، وتمزّق وحدة السلم العام بالفتن الداخلية والهجمات الخارجية، وسيادة العناصر الآسيوية الرعوية المحاربة وحلولها

---

(٤١) د. طيب تيزيني، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، دمشق ص ٢١٧-٢١٩-٢٢١.

(٤٢) في الوقت الذي أبدى فيه المأمون ميلا سياسيا للعلوية والتزاما فكريا بالمعتزلية نراه يحارب الفكر الحنبلي، ويتصدى للثورة العربية «السفيانية» التي قامت في الشام، فضلا عن حربه الفكرية ضد الزندقة والسياسية ضد البابكية (التي مثلت التجسيد الاجتماعي للزندقة). كل هذا يفسر الدور «الايديولوجي» الحيوي للمعتزلة في دعم الخلافة «المستنيرة». - راجع عرضا لهذه التيارات السياسية والفكرية في عصر المأمون، في: بليابيف: ٣٠٢-٣٠٧.

في مركز السيطرة محلّ العرب والفرس، أخذ النظام التجاري الموحّد المتماسك في الإنحلال مع تجزّؤ الدولة، وتجرّؤ العناصر البدوية على التقدّم إلى طرق التجارة ومراكزها، وسيطرة السلاجقة، ثمّ المماليك، علي الأرض الزراعيّة وتحويلها إلى شبه إقطاعيّات عسكرية – منفصلة ومغلقة [٤٣]. وتظهر ردّة الغزالي ضدّ التوفيقية العقلية في الوقت الذي قام فيه النظام السلجوقي بإقصاء العناصر العربيّة والفارسية عن السلطة وإحياء السلفيّة السنية المتشددة وإقامة مدارس جديدة لنشرها[٤٤]. وكان آخر عمل قام به الغزالي في حياته، بعد خروجه من اعتزاله الفكري– الروحي، التدريس في واحدة من تلك المدارس بعد أن ألحّ عليه السلاجقة حسب إشارته[٤٥].

هكذا تراجعت التوفيقية، مع اضمحلال النظام التجاري ونشوء النظام الإقطاعي العسكري، وذهاب عصر السيادة العربية– الفارسية العبّاسية المشتركة. وحصلت المواجهة المباشرة بين السلفية والباطنية وتطلّب الأمر أن يحدّد الغزّالي «فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة» [٤٦]. وغدا هذا الصراع– وما صاحبه من تعصّب وعنف– من أبرز ما تميزّ به التاريخ الإسلامي في قرونه المتأخرة. يضاف إلى هذه الظاهرة أنّ التحدّي الخارجي المتخلّف حضاريًا (الصليبيّة والمغوليّة) قد استدعى حشدا سياسيًا وعقيديًا لمواجهته. ولم تكن التوفيقية بحكم بيئاتها المفتوحة والمكشوفة للغزو، وبحكم طبيعتها المتسامحة وتكوينها الثنائي وتأرجحها بين النقيضين بقادرة على الإستجابة لهذا التحدّي الحربي الأدنى تمدّنا منها، والاقدر على الإجتياح والبطش[٤٧]. لهذا إنفسح الطريق أمام السلفية لتتولّى الردّ التاريخي (أنهي صلاح الدين السلطة الفاطمية وقمع الباطنيّة قبل

(٤٣) B. Lewis, Arabs in History, pp. 148,158.

(٤٤) المصدر ذاته: ص ١٤٩.

(٤٥) المنقذ من الضلال: ص٤٩–٥٠.

(٤٦) هذا عنوان رسالة من الرسائل الإرشادية العامة التي ألفها الغزالي لدعم الإحياء السني ضد الفلسفة والباطنية ولمواجهة التعددية المذهبية. وهي منشورة ضمن مجموعة رسائل الغزالي، طبعة القاهرة، ١٩٠٧م.

(٤٧) يصف برنارد لويس القوى الداخلية والخارجية التي هجمت على نظام الدولة الإسلامية في القرن الحادي عشر الميلادي بأنها قوى من «البرابرة». وهذه الحقيقة التاريخية عامل هام من عوامل التدهور الحضاري – العقلي الذي شهده الإسلام منذ ذلك الوقت : B. Lewis, Arabs in History p145.

مواجهة الصليبية). ولأن السلفية حقّقت الإنتصار على العدو في ميدان القتال، فقد بسطت سيادتها أيضا في ميدان الفكر والحياة .

والجدير بالملاحظة، إكمالا لبسط هذا القانون - الظاهرة، إنّه ما أن بدأ احتكاك الإسلام بالغرب في العصر الحديث، ودخلت مجتمعات الشرق العربي ضمن الدورة الرأسمالية العالمية، وبدأ النظام الإقطاعي- العسكري القديم في الإنحلال، وبرزت للوجود طلائع طبقة تجارية وسطى (برجوازية تجارية) حتى عادت التوفيقيّة- على يد محمّد عبدة ومدرسته- إلى الظهور، واستعادت الثقافة العربيّة أنماطها الثلاثة وجدليتّها الداخليّة المثلّثة [٤٨].

-٤-

عندما استأنف الفكر العربي الإسلامي نشاطه في مطلع العصر الحديث بفعل المؤثّرات الجديدة الضاغطة، عادت الأنماط الفكرية الثلاثة إلى الظهور والتفاعل- كلّ نمط في بيئته التاريخيّة الطبيعية- مع بعض التغييرات في الشكل والمصطلح اقتضتها طبيعة العصر[٤٩]. وعلى الباحثين قبل الشروع في تقسيم هذا الفكر إلى محافظ وتقدّمي، وإلى يميني ويساري، وليبرالي وماركسي[٥٠]، أن يعيدوه إلى

(٤٨) انظر مدخلا لدراسة الفكر الإسلامي واتجاهاته على ضوء تفاعله المتبادل مع البنى الاقتصادية، ومدى احتمالات تأثير هذه البنى في نوعية اتجاهاته، في : د. تيزيني، مشروع رؤية جديدة، ص ١٢٧.

(٤٩) يبدي الدكتور قسطنطين زريق - من وجهته التاريخية - تحسسا واضحا بهذه الاستمرارية في مناحي الظاهرة الفكرية عند العرب. فيرى «الاتجاه التقليدي» في إطاره السلفي (نحن والتاريخ: ص ٢٩-٣٢) و «الاتجاه القومي» في موقفه التوفيقي بين «حقيقته الثيوقراطية» و «مفاهيمه الجديدة العلمانية»، (المصدر ذاته: ص ٣٧-٣٨). ثم يتحدث عن «التيار الماركسي» و «التيار العلمي» من حيث هما أثران من آثار الاحتكاك بالحضارة الحديثة (المصدر ذاته: ص ٣٩-٤٤).

(٥٠) ركز الدكتور ألبرت حوراني في كتابه الفكر العربي في العصر الليبرالي (١٩٦٢) على المؤثرات الغربية الليبرالية في صياغة هذا المفكر. ودرسه الدكتور هشام شرابي في كتابه: «المثقفون العرب والغرب» (١٩٧٠) من وجهة يسارية علمانية ذات أحكام مسبقة أحيانا. وصنفه الدكتور عبد الله حنا في كتابه: الاتجاهات الفكرية في سورية ولبنان: ١٩٢٠-١٩٤٥ (١٩٧٣) تصنيفا ماركسيا تقليديا أوجد فيه من التيارات ما في أوروبا القرن التاسع عشر. وأعاد صياغته الدكتور عبد الله العروي في كتابه: الايدولوجية العربية المعاصرة (١٩٦٧) بنظرة ماركسية مرنة استوعبت أصوله الإسلامية ولكنها أخضعت نتاجه الحديث لنقد أقرب الى التهكم اللاذع - انظر مثلا حديثه عن تفكير محمد عبدة، ص ٤٦-٤٨.

جذوره التاريخيّة وأنماطه الثلاثة المتأصّلة ليروا كيف انطلق منها وتطوّر، وكيف أمكن له -من منطلقاته تلك- أن يتّخذ مساره الجديد ويتشعّب في تفرّعاته العصريّة (انظر الجدول المقارن). ويتركّز هدف هذه الدراسة في فهم تيّارات الفكر العربي الحديث والمعاصر في ضوء تلك الجذور، مع إيضاح كيف عاد هذا الفكر-أمام التحدّي الجديد- إلى مكمن الحيويّة والتجدّد فيه، إلى «التوفيقية»، يستوحيها الحلول لمواجهة مختلف أنواع تناقضاته مع ذاته، ومع الجديد الوافد، ومع واقعه المعاصر:-

أ- مع تفكّك الدولة العثمانية، وتصاعد حركة التحدّي الأوروبي، بدأت ردّة الفعل أوّلا من جانب البيئات السلفيّة- لأن السلفية المطعّمة بالصوفية السنّية كانت النبض الوحيد الذي بقي عندئذ من حيويّة الإسلام. فظهرت حركة الشيخ محمد بن عبدالوهاب في الجزيرة العربية (منذ ١٧٤٤) التي قاومت الفساد العثماني بيد والبدع المخالطة لنقاء السلفية الأصوليّة، باليد الأخرى. ثم تلتها حركة عبدالقارة الجزائري (١٨٣٢-١٨٤٧) التي نظّمت مقاومة مسلّحة ضدّ الإستعمار الفرنسي مبعثها إحياء صوفي- سنّي؛ ثمّ الحركة المهدية (١٨٨١-١٨٩٨) التي مثّلت حركة مشابهة ضدّ الإستعمار البريطاني في السودان جامعة هي الأخرى بين روح الجهاد وحماسة التصوفّ. ثمّ الحركة السنوسيّة في ليبيا (١٩١٢-١٩٢٥) بالخاصّتين ذاتهما: المقاومة والرجعة إلى الأصول.

لقد توازت في هذه الحركات جميعا ظاهرة الصمود المشرفّ والمقاومة المسلّحة العنيفة ضدّ الغرب- ولعلّها أعنف مقاومة شبيهة بروح الجهاد أظهرها الإسلام في العصر الحديث- مع ظاهرة الإخفاق في تحقيق أيّ قدر من التحديث أو الإستيعاب لعناصر القوّة المعنوية أو المادّية في الحضارة الغربية، أو حتّى إدراك مغزى الغرب الحديث(٥١).

(٥١) انظر التاريخ الفكري لهذه الحركات السلفية، من وجهة إسلامية أصولية في: محمد البهي: ، الفكر الاسلامي وتطوره: ص ٧٥- ١١٠ ومن وجهة استشراقية غربية في برنارد لويس، الغرب والشرق الأوسط، ص ١٤٧-١٧٩ (الترجمة العربية)، ومن وجهة الاستشراق السوفياتي في: فلاد يمير بوريسوفيتش لوتسكي، تاريخ الأقطار العربية الحديث: ص ٩٥-١٠١، ٢٠٥-٢١٤، ٢٩٩.

على عكس التقليديّة اليابانيّة- مثلا- التي ارتّدت إلى جذورها، ولكن مع استيعاب فعّال للتقنية الغربية والقدرة الحديثة على التعبئة والتنظيم، ممّا مكّنها من تحقيق النهضة ورد التحدّي(٥٢). لقد وقعت السلفية العربية الحديثة في إيهام تاريخي عندما فاتها التمييز بين الإستعمار الغربي الحديث (ومن ورائه حضارته الحيّة الجديدة)، وبين الحملات الصليبية (وإرثها الديني الوسيط) وهي الحملات التي نجحت السلفية في صدّها، ثم ركدت بعدها مطمئنة إلى انتصارها التاريخي، وإلى تفوّقها على الغرب المسيحي، الأمر الذي فوّت عليها إدراك معنى خمسة قرون من النهضة الإنسانيّة الحضاريّة الجديدة ، ومن التحوّلات الجوهريّة غير المعهودة من قبل في الفكر والإجتماع والتقنية(٥٣). وكانت النتيجة أن خسرت معارك الحرب، بعد أن فاتها الإسهام في معركة الحضارة. ولم يظهر عليها أنّها استوعبت الأبعاد الكاملة لأزمتها التاريخية بعد تلك الهزائم، إذ لم تقدم استجابة حاسمة للتحدّي بعد.

ب- بعد أن تتابع إخفاق السلفيّة في ردّ التحدّي الخارجي- بخلاف القانون التاريخي القديم-جاءت حركة الإصلاح التوفيقي (الأفغاني ١٨٣٩-١٨٩٧- محمّد عبده ١٨٤٩-١٩٠٥-الكواكبي ١٨٥٤-١٩٠٢) لتمثل الأسلوب الآخر في التقليد الإسلامي لمجابهة التحدّي. فقد اتّضح أنّ التحدّي في جوهره حضاري وليس بعسكري أو ديني أو سياسي. والتوفيقيّة هي الإستجابة الإسلاميّة المثمرة في المواجهات الحضارية. ونلاحظ أنّ التوفيقية كشأنها تاريخيّا- ظهرت في البيئات الأكثر احتكاكا بالحضارة والأكثر انفتاحا على المؤثّرات الخارجية. كما إنّها قبلت بالتعايش مع الحكم الأوروبي ومؤثراته الحتمية وبعض تشريعه - بخلاف السلفية- جاهدة قدر الإمكان لصياغة تلك

---

(٥٢) انظر مقارنة بين السلفية العربية والتقليدية اليابانية في : شرابي، المثقفون العرب والغرب: ص ١٣١ (الترجمة العربية).

(٥٣) يقول عباس محمود العقاد، المفكر التوفيقي، عن أعظم خطر للحروب الصليبية: «إن الخطر فيها انما كان على نقيض المفهوم من هذا الخطر في عرف الجملة من مؤرخيها، لأنها في الواقع لم تنهك قوى الامم الاسلامية ولم تتركها موقنة بالهزيمة في نظر نفسها، بل تركتها وقد أورثتها إفراطا في الثقة برجحانها وإفراطا في سوء الظن بأعدائها، وقد كان هذا هو باب الخطر الجسيم الى عدة قرون.. قامت أوروبا بعدها مقام القيادة وتخلف الشرق.. وليس أخطر على الأمم من الاكتفاء بالذات، والاعتزاز بالرجحان في أمثال هذه الظروف - العقاد، الاسلام في القرن العشرين، ط٢، ص٤٦-٤٩.

المؤثرات إسلاميًا، وإلباسها بالمصطلح الإسلامي :(الديمقراطية تتطابق مع الشورى، المنفعة العامّة تتوازى توفيقيًا مع المصلحة الشرعيّة، الرأي العام الحديث يقارن بمبدأ الإجماع الفقهي، والضريبة بالزكاة.. الخ [٥٤]. وهكذا بدأت مرحلة جديدة من التوفيقية هدفها هذه المرّة خلق صيغة متوازنة بين قيم الإسلام والحضارة الأوروبية الجديدة، ليس بوضع الطرفين على جانب واحدمن الأهميّة صراحة- إذ لا يمكن وضع نظام إلهي بموازاة نظام بشري حسب معايير الإيمان الإسلامي- ولكن عن طريق التنظير التبريري[٥٥] (أوالحجّاجي أو الإعتذاري) القائم على مبدأ إرجاع القيم والمنجزات الأوروبية إلى جذور أو أصول أو قرائن إسلاميّة، (بغضّ النظر عن المستندات التاريخية لهذا الإرجاع، أو الفروق القائمة بين طبيعة النظام الإسلامي والنظم الأوروبية). وإذا كان محمّد عبدة قد بدأ هذه المعادلة بالقول إنّ الحضارة الصحيحة تتوافق مع الإسلام، فإنّ الرعيل الثاني من مدرسته مال بطرف المعادلة إلى الناحية الأخرى فقال إنّ الإسلام يتوافق مع ما تأتي به الحضارة[٥٦].وإذا شئنا النظر إلى التاريخ في استمراريّته قلنا إنّ التوفيقيّة الحديثة هي لقاء آخر متجدّد بين تراث الشرق الأدنى والعقل الأوروبي (منذ نشأته الإغريقية). وإنّ ما حدث هو مواجهة لموجة «هيلينيّة» جديدة قادمة هذه المرة من أوروبا الغربيّة بثوب عصري. غير أنّ هذه النظرة الإستمراريّة يجب ألاّ تحجب عنّا تميزّ الظروف الجديدة وخصوصيتها. فهذه الموجة لا تأتي باختيار [٥٧]، وبقرار من الخليفة باستقدام الكتب الإغريقية وإنشاء دور لترجمتها، وإنّما تجتاح ببوارج حربية، وبضغوط سياسيّة واقتصاديّة لا تردّ، وبفكر نقدي عقلاني خالص ثائر على الأصول القديمة تبشّر به الكتب والجامعات، شاء الخليفة أم أبى. بل إنّ هذه الموجة الجديدة أطاحت بالخليفة

---

(٥٤) ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ص ١٧٩ (الترجمة العربية).

(٥٥) انظر تحليلا للظاهرة الاعتذارية Apologetics التي تعد من أبرز خواص الفكر التوفيقي الحديث في Smith , Islam in Modern History , pp. 115-156.

(٥٦) حوراني : ص١٩٩.

(٥٧) إبراهيم عبد المجيد اللّبان، الفلسفة والمجتمع الإسلامي، ط ٢، ص١٧٨-١٨٢.

والخلافة في نهاية الأمر. ولم يستطع عبدالحميد أن يتوافق معها، كما فعل المأمون من قبل. وحتّمت طبيعة الظروف الجديدة أن يلمس الإسلام الحديث من الغرب ظواهره المادّية المتفوّقة قبل أن يدرك جوهره الحضاري الإنساني الداخلي (٥٨). بينما تعرّف المسلمون القدماء إلى جوهر الفكر الإغريقي بصورة حميمة متأنية بعد ذهاب سطوة الإسكندر بقرون، ولم يضطرّوا للخلط بين الجانبين، كما حدث للتوفيقيين المحدثين الذين ظلّوا ينتقون من الغرب ما يرونه باهرا أو ظاهرا من أوجه حضارته كأساليبه العسكرية والسياسيّة والإقتصاديّة دون النفاذ إلى ما وراء تلك الأساليب من غايات ومنطلقات، ومن نظرة كونيّة جديدة للإنسان والحضارة والطبيعة مغايرة لكلّ ما سبقها من نظرات غيبيّة. (وهي حقيقة لابدّ من مواجهتها بشكل مباشر ونافذ قبل الشروع في أيّة صياغة توفيقيّة بين الإسلام والغرب الحديث).

ومنذ مطلع النهضة إلى اليوم تستمرّ محاولات دعم المعادلة التوفيقية بين توازن واختلال حسب حركة المدّ والجزر في مجرى المؤثّرات الغربية. وكلّما جاءت هذه المؤثّرات بتحدّيات أكبر اضطّرت التوفيقية إلي مزيد من التنقيح في معادلتها وذلك بالتوسّع في إعادة تفسير الإسلام- عقليًا ومدنيًا وعلميًا ثم ديمقراطيا ثُم اشتراكيًا وماركسيًا- من أجل الحفاظ على سلامة منطلقها النظري المبدئي القائل إنّ الإسلام يتقبّل كلّ ما هو صحيح وجوهري وضروري في الحضارة الحديثة، وكلّ ما تحتّمه تطوّرات العصر ومصالح الجماعة (٥٩).

(٥٨) ونحسب ان المستشرق هاملتون جب قد وضع يده على جانب هام ودقيق من أزمة سوء الفهم بين الإسلام والغرب عندما قال: «وليس مدعاة للدهشة أن تعتبر غالبية علماء المسلمين أنّ الغرب من أرباب الماديّة المحضة. فهم يجهلون ما هو وراء المظاهر الخارجية للحضارة الماديّة في الغرب – جب الاتجاهات الحديثة في الإسلام، ترجمة الحسيني، ص ٧٦.

(٥٩) استطاعت التوفيقية أن تجعل هذه المفهومات الحديثة جزءا من الايمان الاسلامي ذاته، وشاع على السنة الكتاب دون تحفظ نسبة المصطلحات الغربية الى مضمون الشرع الإلهي: «جعل (الله) فيه أفضل ما في الديمقراطية ، وأعدل ما في الاشتراكية، وأجمل ما في المدنية، ثم كشف لرسوله عن أطوار النفس البشرية في طوايا الغيب فدعا دعوته الخالدة لتكريم الانسان وتنظيم العمران... من طريق التوحيد والمؤاخاه والمساواه والحرية والسلام » – الزيات، وحي الرسالة: ج٣ ص١٨٦. إن شعارات الثورتين الفرنسية والروسية تندمجان في التراث الإسلامي. ويتم التأكيد على امتلاك فضائلها دون نواقصها.

ج – من الظواهر الملفتة انّ عصر مطلع النهضة الحديثة في الشرق العربي لم يشهد حركة عربيّة «تحديثية» خالصة تعمل على الإستيعاب الكلّي والجوهري للحضارة الغربيّة بإحلال النظرة العقلية العلميّة محلّ النظرة الدينيّة وقصر الدين على جانبه الروحي الفردي الخالص. وما برز ضمن هذا الإتّجاه يمثّل نماذج فرديّة وفئات محدودة من خارج البيئات السلفيّة والتوفيقية، أيّ من خارج الإيمان الأصولي (بمعنى «أصول» العقيدة).

ولعلّ مردّ ذلك، كما أسلفنا، عدم نشوء تيّار علماني مستقلّ في تاريخ الإسلام، أو عدم سماح الإطار الجامع المانع للإسلام بظهور مثل ذلك التيّار. أضف إلى ذلك أنّ الرفضيّة القديمة– المؤهّلة للقيام بمثل هذا الدور– قد حالت نزعتها الباطنيّة العرفانية، التي انغلقت بفعل الجمود والانغلاق على الذات، دون تقبّلها للعقلانية الحديثة.

وبدت التوفيقيّة السنّية أقرب إلى التفاعل مع العقل الغربي من تلك الباطنيّة التي وجدت في العقل الحديث نقضا لمرتكزها العرفاني السرّي ولعصمة تعاليمها الخفيّة (٦٠).

وهكذا فإذا كانت الباطنيّة قد مثّلت ثورة في الماضي ضدّ المحافظة الإسلاميّة من منطلق «عرفاني»، فإنّه لم يقدّر لها أن تتحوّل إلى ثورة بالمعنى العقلاني الحديث لمفهوم الثورة الفكرية التي تنفذ إلى مختلف جوانب المعرفة فتسلّط عليها ضوء التحليل والنقد والنقض ولا تقف أمام أيّ حاجز من سريّة أو عصمة.

إنّ قسطا من هذه المهمّة الإنتقاديّة للأسس والأصول ستتصدّى للقيام به «العلمانية المسيحية» التي كانت أقرب إرهاص في فكر النهضة عن منحى الثورة العقلانيّة التحديثيّة، الجذرية والشاملة. غير أن اشكاليتها تلخصت منذ البدء في غربتها العقيدية عن الاسلام أصلاً.

---

(٦٠) د. نصر: ص ١٩، ٢٣، ٢٤، ٢٧–٢٩. ومن الجدير بالملاحظة ان التيار الباطني في فارس والهند قد خضع للمؤثرات الحديثة فأخرج البابية البهائية (في فارس) والقاديانية الاحمدية (في الهند) – (في النصف الثاني من القرن التاسع عشر). أما في الشرق العربي فان هذا التيار لم يخرج حركات مماثلة. راجع المصدر السابق: ص ٢٨ وأيضا: العقاد، الإسلام في القرن العشرين: ص ١٤٥–١٦٥.

كان الفكر المسيحي المشرقي القديم قد قام بدور رئيسي -قبل الإسلام- ضمن عمليّة إدخال المؤثّرات العقليّة الهيلينيّة إلى منطقة الشرق الأدنى، والتوفيق بينها وبين مسلّمات الوحي الديني. (كليمان الإسكندري: ١٥٠-٢٠٠؟ وأوريجين: ١٨٥-٢٥٤م) كما واصل رسالته هذه إبّان النهضة الفكريّة الإسلاميّة عن طريق الترجمة، والجهد الفكري المستقلّ (يحيي بن عدي: +١٧٤م). ومن منطلق موقعه التاريخي هذا بين الدين السامي والعقل الأوروبي، كان هذا الفكر مؤهّلا، أكثر من غيره، لدور الريادة عندما جاءت الموجة «الهيلينية» الجديدة من أوروبا المسيحية- العلمانية، هذه المرّة ومعها تجربة غير معهودة من قبل في تحديد العلاقة الجدلية بين الدين والعقل تستند إلى مبدأ الفصل والتمييز والتفريق بينهما، وتتجاوز مستوى التوفيق الكلاسيكي. وهي تجربة كان الفكر المسيحي العربي، بحكم جذوره الدينيّة وصلاته الفكرية بالغرب، أقدر على استيعابها وتمثّلها والتبشير بها [٦١].

لهذا نرى محور الصراع في فكر النهضة يتركّز بين التوفيقيّة الإسلامية والعلمانية المسيحية التي أيقظت تيّار «الرفض» الفكري وحركته. (ولقد كانت «الرفضية» في الإسلام بحاجة- في أغلب الأحيان- إلى منبّهات فكريّة غير إسلاميّة تغذّيها وتميّزها عن مجرى الأصوليّة والإجماع).

وإذا كان هذا الرافد العلماني المسيحي لم يتحوّل إلى تيّار رئيسي فاعل في الفكر

---

(٦١) قسطنطين زريق، نحن والتاريخ: ص ٣١. ولدراسة فكر المدرسة المسيحية العلمانية راجع: حوراني ص ٢٩٣ وما يليها. أيضا: شرابي: ص ٧٦ وما يليها. وقد قسمها الدكتور شرابي الى ثلاث فئات: الأدباء الرواد، وهم: فارس الشدياق (١٨٠٤-١٨٨٧) وناصيف اليازجي (١٨٠٠-١٨٧١) وابراهيم اليازجي (١٨٤٧-١٩٠٦) وأديب اسحق (١٨٥٦-١٨٨٥) وفرنسيس مراش (١٨٣٦-١٨٧٣) وانطاكي الحمصي (١٨٥٨-١٩٤١)؛ ثم رواد الثقافة والتربية وهم: بطرس البستاني (١٨١٩-١٨٩٣) وجرجي زيدان (١٨٦١-١٩٠٤) ولويس شيخو (١٨٥٩-١٩٢٧) وعيسى المعلوف (١٨٦٩-١٩٥٦). ثم رواد الفكر العلمي والفلسفة والدعوة العلمانية الصريحة وهم: يعقوب صروف (١٨٥٢-١٩٢٧) وشبلي شميل (١٨٦٠-١٩١٦) وفرح أنطون (١٨٧١-١٩٢٢) وسليمان البستاني (١٨٥٦-١٩٢٥) وأمين الريحاني (١٨٧٦-١٩٤٠) ونقولا حداد (١٨٧٠-١٩٥٤) وسلامة موسى (١٨٨٧-١٩٥٨).

العربي الإسلامي، لأنّه لم ينبع من داخله ولم يتمكّن من الإندماج فيه، فإنّه قد أسهم في دفع التوفيقية الإسلاميّة- بحكم صراعه معها [٦٢]- إلى مزيد من العقلانيّة والتفاعل اليقظ مع الحضارة الغربية. كما انه أسهم - ضمن عوامل أخرى - في خلق تيّار إسلامي تجديدي، علماني الميل، خرج على توفيقيّة عبده- بعد أن تتلمذ عليها- ومثّل ظاهرة إستثنائيّة هامّة- وإن تكن مؤقّتة- في الفكر العربي (وذلك ما سنعرض له في فقرة تالية).

من ناحية أخرى، مهّدت التأثيرات العقلانيّة المادّية المبكّرة التي جلبها العلمانيّون المسيحيّون لتقبّل الأفكار المادية الماركسية في فترة لاحقة. فعلى الرغم من أنّ العلمانية المسيحية لم تكن ماركسية النزعة أساسا، وغلب عليها المنحى التطوّري الدارويني والقيم «الليبرالية» إجمالا، إلاّ أنّ ما جلبته من عقلانية خالصة، وتفكير إجتماعي تطوّري إشتراكي، ونزعة «يسارية» مبكّرة[٦٣]، أسهم في تهيئة العقل العربي لتقبّل الماركسية عندما بذرت بذورها في العشرينات ومطلع الثلاثينات[٦٤].

(ترجم خالد بكداش «البيان الشيوعي» إلى العربيّة عام ١٩٣٣).

غير أن العلمانية والماركسيّة معاً بقيتا محصورتين إجتماعيّاً وفكريا إلى حدّ كبير ضمن الأقليات وفي حدود البيئات ذات الأوضاع الخاصة[٦٥]، (أي البيئات

---

(٦٢) محمد عبدة، الإسلام بين العلم والمدنية، كتاب الهلال ١٩٦٠، ص ١٩١. حيث يرد على فرح أنطون. أنظر أيضا: حوراني، ص٣٠٣.

(٦٣) شرابي: ص ٨٩-٩٢.

(٦٤) أضف الى ذلك أن رواد الماركسية العربية كان أوائلهم من الأدباء والكتاب المسيحيين مثل: اسكندر الرياشي، نقولا حداد، يوسف يزبك، رئيف خوري وسليم خياطة وفؤاد شمالي، وفرج الله الحلو (انظر: عبدالله حنا، الاتجاهات الفكرية: ص ٨٢-١٢٦) - كما كان المؤسس الفعلي والقائد التاريخي للحزب الشيوعي العراقي مسيحيا، وهو يوسف سلمان يوسف أو «فهد» الذي أعدم في العراق عام ١٩٤٩ (انظر: قلعجي: ص ٢١).

(٦٥) ومن الحقائق التاريخية التي يجب أن تورد بموضوعية دون تعمد الإساءة للشيوعيين أو لغيرهم: كون العناصر التأسيسية والقيادية في الجماعات الشيوعية العربية الاولى من اليهود المحليين أو الأجانب، ومن الاقليات غير العربية (الأكراد - الأرمن). انظر هذه الوقائع وتفسيراتها في: أحمد صادق سعد (وهو يهودي أسلم)، صفحات من اليسار المصري: ص ٣٦،٥- ٤١،٣٧ - وقلعجي، تجربة عربي في الحزب الشيوعي، ص ١٩ - ٢٤.

المنفصلة، من النمط الثالث، إذا شئنا فهم الحاضر على ضوء الإستمرارية التاريخيّة). ولم ينم تيّار علماني أو ماركسي بشكل طبيعي، متأصّل وراسخ، في البيئات السلفية والتوفيقية– لأنّ الفكرتين لم تنحسم علاقتهما بالإسلام بصورة ناجعة. وارتبطت الفكرة العلمانية، سياسيًا وإيديولوجيًا، بالغرب الرأسمالي (الإستعماري)، كما ارتبطت الماركسيّة على النحو ذاته بالمعسكرالشيوعي الملحد)[٦٦].

هذه الأسباب مجتمعة خلقت نوعا من التطابق في الذهن العربي المسلم بين التيار العصري الجديد، برافديه العلماني والماركسي، وبين النمط الفكري الثالث من أنماط الفكر القديم، وهو نمط «الرفضية» والبدعة والإلحاد. فلقد جاء الفكر الرافض الجديد من حضارة علمانية، غير إسلامية، ذات منزع عقلي إنتقادي متحرر تجاه الدين والتقليد، وارتبط في البيئة العربية المسلمة بعناصر غير إسلامية، أو غير سنية على الأقل؛ واتخذ في مراحله الأولى موقف النقض الصريح للإسلام .فكان لهذا كله أشد وطأة من الرفضية القديمة (التي حافظت على انتمائها الإسلامي بطريقتها الخاصة). وكان لا مناص من استيقاظ الحاسة التاريخية الجماعية وحصول التطابق في التصور الجماعي للأمة بين منزع التحديث الجذري الخالص المناهض للإسلام، وبين تيار البدعة والإلحاد، خاصة وان التيار الرفضي الجديد جوبه أيضا بالتيارين القديمين المتجددين ذاتهما: السلفية والتوفيقية. وأصبح في حكم المحتم عليه – للأسوأ أو للأحسن – أن يخضع لقانون الصراع الفكري، المثلث الجوانب، في

(٦٦) إن القول باستمرارية الفكر الإسلامي يؤدي بالمقابل الى تصور نقيض له يجد إستمراريته هو الآخر في تيار البدعة والإلحاد، يقول د. محمد البهي من وجهة الأصولية الإسلامية، «الفكر الإسلامي فكر مستمر لا يقف عند حقبة معينة من الزمن، ولا عند مفكرين معينين في جيل من الأجيال. فإن واجه الإيمان بالاسلام الفكر الإغريقي والفكر الفارسي،... في وقت ما بالأمس، فإنه يواجه في وقت آخر بعده: الفكر العلماني الصليبي، والفكر الإلحادي الماركسي اليوم. وإن واجه هذا الإيمان الضعف الداخلي الذي كان يتمثل في الخصومة المذهبية والطائفية بين المسلمين أنفسهم، فإنه يواجه اليوم ضعفا داخليا آخر يتمثل في «تبعية» تتمثل في خصومة مذهبية طائفية كذلك، ولكن لغير المسلمين... لأعداء الإسلام – راجع: محمد البهي، الفكر الإسلامي في تطوره، ص ٤.

الحضارة العربية الإسلامية، وأن يأخذ موقعه القديم الإستثنائي والشاذ، بين تياريها الآخرين فعندما كتب الأفغاني «رسالة الرد على الدهريين» لنقض مذهب سيد أحمد خان (١٨١٧-١٨٩٨) المتأثر ببعض الأفكار الطبيعية الداروينية، عمد الى الربط المباشر بين هذا الفكر الجديد المادي «النيتشري» - أي الطبيعي - وبين المنحى الباطني الإسماعيلي في الإسلام: فلمّا كان القرن الرابع بعد الهجرة ظهر النيشرون (الطبيعيون) بمصر (يقصد: الفاطمية) تحت إسم الباطنية وخزنة الأسرار الإلهية. فإذا قرر المرشد (يقصد: الداعية الإسماعيلي) أصول الإباحة في نفوس اتباعه التمس لهم سبيلا لإنكار الألوهية وتقرير مذهب النيشرية الدهريين..

(جمال الدين الأفغاني، الأعمال الكاملة، تح محمد عمارة، ص ١٥٨).

ومعلوم أن الباطنية ليست مادية طبيعية، بل هي عكس ذلك روحانية ما ورائية. كما ان الباطنية لم تنكر الألوهة وإنما أكدتها. ولكن التطابق يتقرر بينهما في أول عمل فكري يشهده الإسلام الحديث على يد الأفغاني. كما ترتبط النظم الإشتراكية والماركسية - بالمثل - بالتقليد الدهري: «.. السوسياليست (الإجتماعيون)، النيهليست (العموميّون)، الكمونيست (الاشتراكيون): هذه الطوائف الثلاث تتفق في سلوك هذه الطريقة الدهرية «المصدر ذاته: ١٦٣».

وغني عن البيان ان المادية الحديثة ونظمها تفترق عن الباطنية والدهرية القديمة في منابعها الفكرية وأطرها الإجتماعية - الحضارية. ولكن الأصولية الإسلامية من واقع رفضها للتيارين توحد بينهما وتطبق مصطلحها القديم على الفكر العلماني الجديد. ولقد شاعت هذه العادة الفكرية لدى الأصولية بفرعيها السلفي والتوفيقي. يكتب أحمد حسن الزيات في «الرسالة» عام ١٩٥٠: «وفي هذا العصر الحديث تجددت المزدكية والبابكية بإسم الفوضوية والشيوعية فقامتا تدعوان... الى الإلحاد والإباحية (وحي الرسالة، مج٣، ط٥، ص١٨٨).

كانت قوة التحدي الأوروبي، الحضاري والسياسي، أعظم من أن تصمد لها توفيقية محمد عبدة ومعادلته التي حاولت، بعد أزمان من التنافر والعداء، الجمع بين الإسلام والغرب في صيغة تصالحية واحدة. فمن ١٨٨٢ عام الإحتلال البريطاني لمصر الى ١٩١٨ عام السيطرة البريطانية – الفرنسية الكاملة على المشرق العربي، الى ١٩٢٤ عام إلغاء الخلافة، استطاع الغرب تدريجا أن يصفي الكيان العربي الإسلامي الموحد نهائيا – لأول مرة في التاريخ(٦٧) – وأن يحكم أقطار الشرق العربي حكما مباشراً، وأن يفرض أسلوبه في الإدارة والتشريع، ومنهجه في التربية ونمطه في الإقتصاد. وأن يلحق المنطقة بدورته الرأسمالية العالمية مصدرا للمواد الخام، وسوقا إستهلاكية لمنتوجاته، وممرا إستراتيجيا لطرق تجارته (٦٨).

وأصبحت مؤثراته الحضارية تبعا لذلك تنفذ الى المجتمعات العربية بقوة واندفاع دون أن يكون لهذه المجتمعات حرية الانتخاب أو الرفض في ظل شخصية جماعية مشتركة متماسكة. ونتج عن ذلك سوء استيعاب وهضم للمؤثرات الغربية أدى الى ارتباك واضطراب في تلك المجتمعات؛ واختل التوازن الى حد كبير بين موروثها وجديدها(٦٩)، وهو التوازن الذي طمحت توفيقية عبدة لإقامته في وجه التحدي الغربي.

ومما يستحق المقارنة انه في الفترة ذاتها التي ظهرت فيها كتابات محمد عبده داعية لإحياء الإسلام ما بين ١٩٠٠-١٩٠٥، كان اللورد كرومر، أبرز حاكم غربي «تحديثي» في الشرق العربي، ينشر كتابا عام ١٩٠٨ يزعم فيه ان الاسلام اذا لم يكن ميتا –حسب ادعائه– فإنه في طور الاحتضار إجتماعيا وسياسيا، وأن تدهوره

(٦٧) انظر وجهة مؤرخ سلفي تجاه هذا التطور في : د، محمد محمد حسين، الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر: ٢-١.

(٦٨) C.Issawi, Egypt in Revolution, pp. 18-31.

(٦٩) برنارد لويس، الغرب والشرق الأوسط: ص ٦٢-٦٣. ونجد التنبّه لخطورة هذه الظاهرة لدى الأدباء العرب أنفسهم ابتداء من محمد المويلحي في «حديث عيسى بن هشام» (١٩٠٨) ومصطفى المنفلوطي في «النظرات» (١٩١٠).

المتواصل لا يمكن إيقافه مهما أدخلت عليه من اصلاحات تحديثية بارعة، لأن التدهور كامن في جوهره الاجتماعي - منذ الأصل - وهو جوهر قائم على تخصيص دور متخلف للمرأة في المجتمع، وعلى التغاضي عن نظام الرق، وعلى جمود الشرع وقطعية العقيدة (٧٠). وإنه لا بديل عن التحديث الكامل بدون الإسلام حسب زعمه.

ونحن إذا قارنا بين القوة الفاعلة التي مثلها كرومر في الشرق العربي - ومن ورائه دولته البريطانية وحضارته الأوروبية - والقوة المحلية المغلوبة والمشتته التي يحاول تجميعها محمد عبده، تبين لنا مدى الإختلال في المعادلة بين الجانبين واستطعنا أن ندرك مغزى روح المهادنة التي أظهرها عبده تجاه كرومر (٧١)، وهي الروح التي ستتحول الى نزعة قبولية شبه مطلقة للفكر الأوروبي وللسياسة الأوروبية ونظمها لدى الفرع العلماني من مدرسته (لطفي السيد(١٨٧٢-١٩٦٣)، سعد زغلول (متوفىّ ١٩٢٧)، طه حسين (١٨٨٩-١٩٧٣)، إسماعيل مظهر (١٨٩١-١٩٦٢)، الذي اتجه بعد وفاة عبده الى ما يقرب من نظرة كرومر بشأن مسألة التجديد وطريقة معالجة أزمة الإسلام.

وقد: برز هؤلاء المجددون بعد الحرب العالمية الأولى بفترة وجيزة، لكن الاتجاه التحديثي كان قد لاح قبل الحرب. ففي ١٩٠٧ تأسس حزب سياسي جديد عرف باسم «حزب الأمة».. (و) أفردت صحيفة الحزب «الجريدة» صفحاتها لكتاب شربوا من مناهل الفكر الغربي.... كان بعضهم من حواريي محمد عبده، أما الآخرون فتلقوا العلم في أوروبا. وتأثر اثنان منهم، هما طه حسين ومحمد حسين هيكل اللذان لعبا دورا بارزا في الحركة التجديدية بالآراء التحديثية للطفي السيد (٧٢).

---

(٧٠) Cromer, Modern Egypt, ii, PP. 134, 184؛ وللإطّلاع على ردّ الفعل في الفكر الإسلامي ضدّ كتاب كرومر يراجع كتاب الشيخ اللبناني مصطفى الغلاييني «الإسلام روح المدنية» الذي صدر في العام ذاته وألّف خصيصا للردّ على آراء المعتمد البريطاني..

(٧١) محمد محمد حسين: الفصل ٢ ص ٢٨٦-٢٨٨.

(٧٢) د. مجيد خدوري، الاتجاهات السياسية في العالم العربي، ص ٢٢٧ (الترجمة العربية).

وإذا كان لطفي السيد لم يعالج قضايا الفكر الديني مباشرة، فإن طريقة معالجته للمسألة الوطنية المصرية، ومطالبته بانتهاج النظام الحري- أي الليبرالي حسب ترجمته له (٧٣)- بما يستند اليه من قيم وأسس فلسفية وحضارية، كلها أمور يستشف منها اتجاهه الفكري بشأن قضية الإسلام والعصر. والنص التالي الذي نشره لطفي السيد عام ١٩١٣ في «الجريدة» يوضح أين يقف فكريا من خلالها مذهبه السياسي الذي يحدده بجلاء: «يعوزنا شيوع الاعتقاد بأن مصر لا يمكنها أن تتقدم، إذا كانت تجبن عن الأخذ بمنفعتها وتتواكل في ذلك على أوهام وخيالات يسميها بعضهم الاتحاد العربي، ويسميها آخرون الجامعة الإسلامية(٧٤).

من هذا المنطلق الخالص بمنزعه«الحري»* العلماني المستغرب انطلقت حركة التجديد الجذري ، الرافض لروح التوفيق، فترة ما بين الحربين. وهي الحركة التي تولدت - تاريخيا - من توفيقية الأفغاني - عبده - الكواكبي، ولكنها تحولت الى تجسيد اتجاه نقيض لها بتأثير الإصطلاحات الغربية (نهج كرومر)، من ناحية، وبتأثير المدرسة العربية العلمانية الخالصة (شميل - فرح أنطون - يعقوب صروف - سلامة موسى)، من ناحية أخرى.

وفي صميم هذه الحركة «التجديدية» سيتم اللقاء لأول مرة في الفكر العربي بين الإسلام والعلمانية في مزيج مذهبي واحد، وسيتبلور لدينا المصطلح المناقض لذاته: «المسلمون العلمانيون»، أو «العلمانية الإسلامية» (٧٥) وهو مصطلح وجد مضمونه الواقعي ونموذجه في تجربة تركيا الكمالية، التي تمثل العامل الثالث لنشوء هذه الحركة (بالاضافة الى الإصلاحات الغربية والعلمانية المسيحية العربية).

(٧٣) لطفي السيد، تأملات، ط ٢، ص ٨٧- ٩٠- ١٣٢.
(٧٤) لطفي السيّد، تأملات، ط ٢، ص ٧٥.
(*) «الحري» ترجمة لطفي السيد لمصطلح «الليبرالي».
(٧٥) شرابي : ص ٩٥-٩٦-أمّا المستشرق ولفرد كانتول سميث فيدعوها «الليبرالية الإسلاميّة» ولكن هذا المصطلح فضفاض ويتّسع لمفكرين توفيقيين عصريين أيضاً، انظر كتابه:
Islam in Modern History,P. 55:

وفي فترة ما بين ١٩٢٥- ١٩٣٠ تبلغ هذه الحركة ذروتها وتستجمع زخمها وقوّة دفعها، بحيث لو تأمّل مؤرّخ حال الشرق العربي في تلك السنوات، لرجّح أنّ المعركة بين «القديم» و«الجديد»، بين الإسلام والحداثة، بين السلفية والعلمانية لا بدّ وأن تصل إلى نهايتها الحاسمة بانتصار نقيض على آخر بصورة لا تحتمل عودة التوفيق بينهما؛ ولتواتر وتجمّع لديه من الظواهر الماثلة عندئذ ما يدلّ على أنّ التيّار «التجديدي» الدينامي المندفع هو المؤهل للحسم التاريخي(٧٦). وذلك بعكس ما حدث فعلاً بعد سنوات قليلة ومثل هذا الانطباع تكرر مرة أخرى في ستينيات القرن العشرين عندما بدا ان القوى «الثورية» ستحسم الأمر لصالحها. ثم اتجه الواقع بعكس ذلك.

أ- وكان منصور فهمي (متوفّى ١٩٥٨) قد بدأ علميًا هذا التقليد عندما كتب أطروحته في فرنسا عام ١٩١٣ بعنوان «حالة المرأة في التقاليد الإسلاميّة وتطوّراتها» بإشراف المستشرق اليهودي ليفي برول (١٨٥٧-١٩٣٩) Levy-Bruhl ؛ ونهج فيها منهج النقد التاريخي العلمي، «المتحرّر» من الإلتزام بحقيقة الوحي، في تفسير سلوك النبي وعلاقاته وتشريعاته(٧٧). وفي عام ١٩٢٥ تبعه الشيخ علي عبد الرزاق الخريج الأزهري، والقاضي الشرعي، بإصدار كتاب «الإسلام وأصول الحكم» طرح فيه قضية العلمانية للمرّة الأولى في صميم الفكر العربي الإسلامي، بعد أن أصدرت الحركة العلمانية الكمالية كتيّبا برّرت فيه لجوءها إلى العلمنة ببعض المبرّرات المستمدّة من مبادئ الإسلام ذاته(٧٨). وتكمن خطورة هذا العمل الذي طوّره عبد الرزاق بصورة أكثر منهجية وعمقا وارتباطا بأصول الإسلام، في انه استند لأوّل مرّة في تاريخ

---

(٧٦) H.A.R. Gibb, ed. Whither Islam?, 1932,PP.336-338.

(٧٧) نشرت هذه الأطروحة بالفرنسية في باريس عام ١٩١٣، ولم تترجم إلى العربية. ولكن نشأ حولها في حينه نزاع فكري في الصحف المصرية عندما نشرت مقتطفات منها للعربية (ولم تدافع عنها إلاّ «الجريدة» للطفي السيّد) و«اضطرّت الجامعة المصرية بعد أن راجعت نصوص الكتاب إلى الإستغناء عن منصور فهمي». أنظر: أنور الجندي، المعارك الأدبية، ص ٣٠٢.

(٧٨) محمد محمد حسين: الفصل الثاني ص ٥٧.

الفكر الإسلامي إلى حجج ومبرّرات دينيّة «شرعية» مستمدّة من القرآن والسنّة والتاريخ الإسلامي لتبرير العلمانية ضمن إطار الإيمان الديني ذاته، وليس من منطلق العلمانية الخالصة المنافية للدين[٧٩]. وذلك ما جعل منها قضية «مشروعة» داخل الفكر الإسلامي، بعد أن كانت تطرح منذ مطلع النهضة، من خارجه.

ثمّ أصدر طه حسين عام ١٩٢٦ كتاب «في الشعر الجاهلي» مستخدما منهج الشكّ الديكارتي والنقد التاريخي الأوروبي في غربلة الروايات والنصوص الدينية وذلك ما طرح إمكانية نقد النص الديني ونقضه من وجهة نظر البحث العلمي[٨٠]. وهنا تكمن خطورة هذا الكتاب وأهميّته، وليس في مجرّد تشكيكه بمصادر الشعر الجاهلي. ومن هذا المنطلق كان طه حسين يؤكّد وقتها ان العلم في ناحية والدين في ناحية، وان التوفيق بينهما محال[٨١].

وفي العام ذاته (١٩٢٦) كتب إسماعيل مظهر (١٨٩١-١٩٦٢) في المقتطف يدعو إلى نقض العقلية «الغيبيّة» المخلوطة بشيء من العلم التي تميّزت بها الحضارة الإسلامية وأحياها الأفغاني، وإلى إحلال العقلية العلمية الأوروبية محلّها دون تقريب وتوفيق، وبأسلوب الصدام والمواجهة بين العقليتين المضمحلّة والصاعدة: «إنّني أتوقّع، وعسى أن يكون ذلك قريبا، أن الخطوة التي خطوناها في سبيل الخروج من ظلمات الأسلوب الغيبي إلى وضح الأسلوب اليقيني، سوف تقودنا سعيا إلى

---

(٧٩) علي عبد الرزاق، الإسلام وأصول الحكم: بحث في الخلافة والحكومة: في الإسلام، ط٣، ١٩٢٥، ص: ٧١ - ٧٦، وانظر أيضا بابه الثالث «رسالة لا حكم» - ودين لا دولة»، ونلاحظ أنّ المؤلّف يعرّف نفسه على الغلاف: «من خريجي الأزهر وقضاة المحاكم الشرعية».

(٨٠) قال طه حسين في الفقرة الثالثة من القسم الأوّل من كتاب «في الشعر الجاهلي» الذي صودرت نسخه: « للتوراة أن تحدّثنا عن ابراهيم واسماعيل. وللقرآن أن يحدثنا عنهما أيضا. ولكن ورود هذين الإسمين في التوراة والقرآن لا يكفي لإثبات وجودهما التاريخي» - انظر النصّ في: محمد حسين: الفصل الثاني ص ٢٧٨ وتعليقه عليه: «كلام لا يوصف بأقلّ من أنّه كفر بكتب اللّه ورسله...».

(٨١) طه حسين، كتاب من بعيد، ط ٥، ص ٢٨٦.

ميدان يتصادم فيه الاسلوبان تصادماً يثير في جو الفكر عجاجة ينكشف غبارها عن الأسلوب الغيبي وقد تحطّمت جوانبه واندكّت قوائمه. وتترك الأسلوب اليقيني قائما بهامه الجبّار القوي الأصلاب مشرفا على الشرق، وقد هبّ من رقاد القرون، ليسير في الدروب التي مهّدت سبله للأنام نواميس النشوء والإرتقاء[٨٢]. وهي دعوة نلمح من وراء سطورها روح يعقوب صروف ومنزعه العلمي الخالص. ولقد كان مظهر متأثرا بصروف أكثر من تأثره بخاله لطفي السيّد[٨٣].

وبعد وفاة صروف أسّس مظهر مجلّته «العصور» عام ١٩٢٧ على نهج المقتطف، ولكن بصراحة أكبر في نقد الدين وفي التعرّض لرجال الفكر السلفي والتوفيقي، وحتّى للمجّددين من أمثال علي عبد الرزاق وطه حسين، الذين اعتبرتهم المجلّة مهادنين يواجهون الدين من زاوية الأدب أو السياسة، ولا يجرؤون على هدم المعتقد الغيبي من أساسه، وهو ما كان يتوجّب فعله أصلا[٨٤]، حسب قولها.

وفي «العصور» طبّق اسماعيل مظهر ما دعا إليه من «ثورة» عقلية في «المقتطف». فتساءل – في إحدى مقالاته – إن كان الله قد خلق الإنسان على صورته، أم ان الإنسان هو الذي تصوّر الله حسب توهّمه. كما أبدى شكّه في صحّة أدعاء الأديان السامية بأنّها وحدها التي تنطق باسم الوحي الإلهي – دون عداها من أديان البشر كالبرهمية والبوذية والكونفوشية – وأظهر حيرته في الحكمة التي جعلت الله يقصر ظاهرة النبّوه والوحي على منطقة الشرق الأدنى وحدها، ويترك بقيّة خلقه في اعتقادات ضالّة من صنع أنبياء مزيّفين وخلص مظهر من ذلك إلى الجهر بأنّ هذا ما

---

(٨٢) إسماعيل مظهر، تاريخ الفكر العربي، ص ١١٥.

(٨٣) خدّوري، ص ٢٣٥ –ونلاحظ أن اسماعيل مظهر يهدي كتابه المذكور أعلاه: «إلى أستاذي» وصديقي يعقوب صرّوف.. إعترافا بما له عندي من الدين الأدبي».

(٨٤) مجلّة العصور، المجلّد الثاني (١٩٢٨)، ص ١١١٣–١١١٤.

جعله يفضّل الفكر الحرّ لعصر التنوير على العقيدة الموروثة[٨٥]. وما أشبه ذلك من أفكار تتناقض جذرياً مع المعتقد الإسلامي.

وفي ظل هذا الإتجاه أخذت مجلّة العصور (١٩٢٧-١٩٣٠) - التي ساهم فيها كتّاب الفكر «الحرّ» وانتشرت على نطاق واسع في العالم العربي - تعرض «تاريخ الدين والأفكار التقليدية كما لو أنها مجموعة من الأساطير[٨٦]؛ ونشرت ترجمة لمحاضرة برترند رسل: «لماذا أنا لست مسيحياً؟»[٨٧]- (وكان مظهر نفسه قد ترجم «أصل الأنواع» لداروين).

وفي هذه الفترة كان محمد حسين هيكل (١٨٨٨ - ١٩٥٦) يطرح مفهوماته في الأدب الفرعوني[٨٨]، وفي الدعوة إلى العلم الخالص - بنظرة متحرّرة من الدين - ويترجم أبحاثا عن النظرة الوضعية لأوغست كونت القائلة بانتصار مرحلة العقل على مرحلتي اللاّهوت والميتافيزيقيا[٨٩]. ويؤلّف كتابا عن «حياة روسو» (١٩٢٢) شارحا فكرته في «الدين الطبيعي»، وفي تأثير الوحي - بمفهومه الديني التقليدي - في نشر التعصّب بين البشر[٩٠].

وفي عام ١٩٣١ نشر الشاعر العراقي جميل صدقي الزهاوي (١٨٦٣-١٩٣٦) ملحمته «ثورة في الجحيم» في مجلّة «الدهور» (التي أصدرها ابراهيم حدّاد ببيروت لتخلّف «العصور»، واستمرّت سنتين (١٩٣١-١٩٣٣)[٩١]. وتتضمّن ملحمة

---

(٨٥) المصدر ذاته، ص ٩١٣-٩٢٤.

(٨٦) خدّوري: ص ٢٣٧.

(٨٧) المصدر ذاته: ص ٢٤١. وهي محاضرة ألقاها الفيلسوف البريطاني Bertrand Russell (١٨٧٢-١٩٧٠) عام ١٩٢٧ في الجمعية الوطنية العلمانية بلندن، واعتبر فيها الديانة الرسميّة، كما تمثّلت في تنظيمها الكنسي، «العدو الرئيسي للتقدّم الاخلاقي في العالم»، فضلا عن منافاة عقيدتها للعلم وللتسامح بين البشر؛ أنظر:-
B. Russell, Why I Am Not A Christian ? , N. S.S., memorial ed.

(٨٨) هيكل، ثورة الأدب، ص ١٤٤ وما بعدها، وأيضا ص: ١٥٢، ١٦٩، ١٨٦.

(٨٩) هيكل، الإيمان والمعرفة، ص ٩-١٠، ٣٥-٣٩، ١٠٣-١٠٥، ١١٣-١١٤.

(٩٠) هيكل، جان جاك روسو: حياته وكتبه: الفصل الثاني ص ١٣٢، ١٤٩.

(٩١) كانت تصدر بهذا الإعلان على غلافها: «حلّت هذه المجلّة محلّ العصور... فاقرأها تحرّر فكرك» - محرّرها بالقطر المصري: اسماعيل مظهر.

الزهـاوي تشكيكـا فـي العـدل بمفـهـومـه الدينـي وفي مـفـهـوم الثـواب والعـقـاب ؛ والعمل الصـالح : وهل يتمثّل في العبادة أم فـي نفـع البشرية ؟ وتنتهي القصـة بثورة للعصـاة كثورة ابليس - في الجحيم (وأغلبهم عباقرة ومبدعون كما صورهـم) ضدّ القدرة الإلهيـة . و«تصل ملحمة الزهاوي إلى نتيجة لا مفرّ منها - كما يرى مجيد خدوري - وهـي أنّ إلقاء أهل العلم والمعرفة فـي النار مفارقات عجيبـة، وهـم الذين خدمـوا البشرية بإخـلاص . واكتشـاف الزهاوي أداة تفوق القـدرة الإلهيـة (يقـصـد بالاداة : تمرّد العبقرية)، دليل على تفضيله العقل على الإيمان»[٩٢].

وفي هذه الفترة أيضاً أخذ الدكتور اسماعيل أحمد أدهم (المتوفّى ١٩٤٠)- وهو مسـتعرب متـمصـّر من أصل مـزيج تركي روسـي، كـان على صلة بالاسـتشـراق الروسي - يعـالج الموضـوعـات الإسـلامـيـة «مـعـالجـة الملحـد»، ويوغل في «تسليط الطبيعة على العقيدة، والفلسفة على الشعور» ويعتمد «أرقام العلم وأقيسة المنطق في تقدير المعلوم والمجهول»[٩٣]، ويجهر بالأفكار الماديّة البحتة ويسفّه المعتقدات الدينية صراحة»، حتى اوذي «في بدنه وسمعته»، وقضـى منتحراً موصيا بتشريح مخّه بعد وفاته، بعد أن «أضـاف إلى ثروة الأدب العربي جهدا مهما إن تختلف الآراء فيه فإن له قيمته»، كما أرّخ أحمد حسن الزيات في «الرسـالة» بمناسبة انتحاره[٩٤].

---

(٩٢) خدّوري : ص ٢٤٢-٢٤٥ ؛ يراجع النّص القصـيـدة في : مـجلّة الدهور، مج ١، عدد ٦ (آذار ١٩٣١) ص: ٦٤١-٦٦٩.

ولدراسة تفصيلية عن مضمونها الفكري : جميل سعيد، الزهاوي وثورته في الجحيم، القاهرة، ١٩٦٨ وضمن الإتّجاه ذاته نشر الزهاوي قصيدة «سليل القرد» في شرح الداروينية - انظر : الرسالة، مج ٤، ١٩٣٦، ص١٨٦.

(٩٣) الزيّات، وحي الرسالة الفصل الثاني ص ٢١٨-٢١٩.

(٩٤) الزيّات، الفصل الثاني ص ٢١٨. وجاء انتحار اسماعيل أدهم عام ١٩٤٠ - أيّا كانت أسبابه الشخصيّة - رمزا لذبول هذه الثورة العقلانية المطلقة التي نتحدّث عنها في هذه الصفحات. ولم يفت الزيّات أن يعلّق على ذلك : «ان الأدب الملحد قد يعيش في الغرب لأنّ الظلام يمدّه الظلام، ولكنّه لا يستطيع أن يعيش في الشرق لأنّ الظلام ينسخه النور» (المصدر ذاته : ص ٢١٩).

ب- وبموازاة هذا الرافد العلماني العقلاني العام، كانت بواكير الإتّجاه الماركسي تبدأ في الظهور بعد انتصار الثورة البلشفية في روسيا (١٩١٧)، وتحولها للإهتمام بالشرق مع تأسيس «الأممية الثالثة» ١٩١٩ (وهو التاريخ الذي اتّخذ منه اليساري اللبناني يوسف يزبك تقويما جديدا محل التاريخين الميلادي والهجري، فصار يؤرخ هكذا: في ٧ ت ١، للسنة السادسة، للأنترناسونال الثالث)[٩٥]. وقد ظلّت الأفكار الإشتراكية حتى قبيل الحرب العالمية الأولى محصورة بشكل رئيسي في نطاق العلمانيين المسيحيين. وأصدر سلامة موسى في عام ١٩١٣ كتابه «الاشتراكية» يشرح فيه مفهومه لها المستقى من الفابية التطورية البريطانية. غير أنّنا في العام ذاته، نلاحظ لأول مرّة بداية انتشار الفكرة في أوساط المثقفين المسلمين حيث قام الكاتب المصري مصطفى حسنين المنصوري (١٨٩٠-١٩٦٤) بتأليف كتابه «تاريخ المذاهب الإشتراكية» ليصبح بهذا العمل: «أول إشتراكي مسلم في العالم العربي ينقل صوت الفقراء ويعلن بان في الاشتراكية علاجا للأوضاع القائمة»[٩٦]. وفي عام ١٩٢٠ تأسس «الحزب الإشتراكي المصري». ثمّ تلاه «الحزب الشيوعي المصري» عام ١٩٢٢. وفي ذلك العام ظهرت في زحلة بلبنان جريدة «الصحافي التائه» (١٩٢٢-١٩٣٠) لاسكندر الرياشي (بمشاركة يزبك) لتكون «جريدة العمال والبؤساء[٩٧] ولتمثل النواة الأولى للتجمعات الشيوعية في لبنان وسوريا وفلسطين. وفي العام ذاته أيضا (١٩٢٢) ترجم أحمد رفعة بمصر أوّل كتاب ماركسي رسمي، وهو كتاب لينين «الدولة والثورة» فبدأت بذلك «مرحلة جديدة لنشر مبادئ الإشتراكية العلمية «بعد أن كانت «تنقل محرّفة ... أو غير مفهومة[٩٨]. ثمّ ترجم خالد بكداش «البيان الشيوعي» عام ١٩٣٣، وتبعه

---

(٩٥) قدري قلعجي، تجربة عربي في الحزب الشيوعي، ص ٤٧.

(٩٦) خدّوري: ص ١٠٧-١٠٨.

(٩٧) عن أثر هذه الجريدة، راجع: عبدالله حنّا، الإتّجاهات الفكرية: ص ٨٤-٨٨، وأيضا: قلعجي: ص ٤٤-٤٨؛ وخدّوري: ص ١١٣-١١٦.

(٩٨) عبدالله حنّا: ص ١٣٥

مصطفى حسني بترجمة كتاب فردرك انجلز «مبادئ الشيوعية» تحت عنوان «تعاليم الماركسية» عام ١٩٣٥[(٩٩)].

ج- وفي الفترة ذاتها، بدأ التفكير القومي العربي يكتسب لأوّل مرّة مفهوما علمانيا على يد المفكّر المسلم ساطع الحصري (١٨٨٠-١٩٦٨). ولم يعد الدين عنصرا جوهريا حاسما في القومية[(١٠٠)]. ولاحت إمكانية تأسيس «أمة عربية جديدة غير مرتبطة ضرورة بمفهوم» دار الإسلام. وإذا كان لطفي السيّد قد دعا إلى وطنية مصرية علمانية، فإنّ عمله هذا - أي ربط العلمانية بالشخصية المصرية منذ العهد الفرعوني - لم يكن في خطورة ما هدف إليه ساطع الحصري الذي كان مغزى فكرته يتركّز في علمنة العروبة، مادّة الإسلام (تاريخيًا). إذ عندما تتعلمن العروبة لا بدّ أن يتعرض ذلك المزيج العضوي التاريخي للتحلّل بافتراق عنصريه: «العصبية» العربية و«الدعوة الدينية، إذا شئنا استخدام مصطلح ابن خلدون ومفهومه التاريخي[(١٠١)].

وهذا ما يجعل من دعوة العلمانية في الفكر العربي الإسلامي مسألة تتعدّى نطاق التشريع وشكل الدولة إلى التصدّي بالتغيير والتبديل لثوابت الكيان الحضاري العام، مما يستثير ضدها ما نراه من معارضة.

---

(٩٩) المصدر ذاته: ص ١٣٦-١٣٨.

(١٠٠) يحدّد الدكتور مجيد خدّوري زمن تبلور المفهوم العلماني لدى الحصري: «أمّا مفهومه عن القومية العلمانية فقد وضعه في أثناء عمله في البلقان (١٩١٠-١٩١٣) حيث أدرك أن ما يفصل اليونان أو البلغار أو الصرب عن الترك ليس الدين بل أصولهم اللّغوية والثقافية المتميّزة. ورأى شعوب البلقان تتقاتل فيما بينها حول قضايا قومية بضراوة وأشدّ من قتالها مع الاتراك. فاستخلص من ذلك أنّ فوارق اللّغة والثقافة أعمق بين الأمم من فوارق الدين... وفي حديث للحصري مع مؤلّف هذا الكتاب قال إنّه درس الشريعة الإسلاميّة فصدمه الأسلوب القديم الذي تدرس به. وهو يختلف عن الأسلوب الذي ندرس به العلوم الطبيعية. ومنذ صباه استحوذت على اهتمامه الطريقة العلمانية في تدريس المسائل الإجتماعية دراسة موضوعيّة» - خدّوري، ص ٢٠٨ - وتراجع أفكار الحصري بشأن علمانية العروبة في: محاضرات في نشوء الفكرة القومية (القاهرة ١٩٥١) ص ٢-٢٤،١١٦-١٥٦، ١٨٥-٢٠٦.

(١٠١) ابن خلدون، المقدّمة، ط عبدالله البستاني، ص ١٥٧-١٥٩. وانظر أيضا دراسة الحصري ذاته لهذا المفهوم لدى ابن خلدون في: ساطع الحصري، دراسات عن مقدّمة ابن خلدون، ط موسّعة (دار المعارف بمصر ١٩٥٣)، ص ٣٤٦-٣٥٠. والطريف ان الحصري يحاول «علمنة» تفكير ابن خلدون ذاته فينسب إليه - استنتاجا - الإعتقاد بأنّ الشريعة مقصورة على «ما تقتضيه المصالح الاخروية» - المصدر السابق: ص ٤٩١.

ولعلّ مغزى هذه الثورة العقلية الشاملة (بمختلف روافدها التي عرضنا لها في هذه الفقرة) كان يتركّز في مجابهة هذه القضية المحورية الأم وحسمها.

وللحيلولة دون تحقيق هذا الحسم، سوف تتجمّع أيضا - حول المحور ذاته - ردّة الفعل المضادة، أو حركة الإحياء الإيماني التراثي (التوفيقية الجديدة) التي سنعرض لها في الفقرة التالية.

والمفارقة الغريبة في تاريخ هذه الثورة «العقلية»، انها بدت حوالي ١٩٣٠ وكأنّها قد بلغت ذروتها وأوشكت أن تحقّق انعطافا حاسما في مجرى الفكر العربي، غير ان بلوغها ذروة صعودها كان إيذانا - في الوقت ذاته - ببداية اضمحلالها وانحدارها السريع. لقد مرّت هذه الثورة «العقلانية» و «الانتقادية» في حياة الفكر العربي ومضة خاطفة ما لبثت أن خبت بالسرعة ذاتها؛ دون أن تمرّ - شأن النهضات العقلية - بأدوار نضج واستقرار واستمرار. وبدا لأحد شهود تلك الثورة بعد سنوات قليلة من خفوتها (عام ١٩٣٦) أنّ نموّها وتطوّرها لم يخضعا «لسنّة النشوء والإرتقاء بل لسنّة التدهور والإنحطاط»[١٠٢].

---

(١٠٢) احمد امين، «النقد أيضا»، مجلّة الرسالة، مج ٤ / قسم ١، العدد ١٥٢ - (بتاريخ ١/٦/١٩٣٦) - ص ٨٨١- ٨٨٣ وهو مقال من أحدّ ما كتبه أحمد امين المعروف بموضوعيته وحياديّته. ولعلّه أصرح «مرثية» قيلت في تلك الثورة العقلية المجهضة. ويبدو أن المقال مسّ كوامن الدكتور طه حسين، وأحسّ انه من ابرز المعنيين به (وكان عندئذ منصرفا إلى تأليف كتاب على هامش السيرة، بعد أن أوقف كتاباته النقدية الفكرية الأولى) فانتفض بالردّ الحادّ المتهكّم على صديقه أحمد امين - مع انه لم يؤثر عنهما خلاف فكري من قبل - ووضع اللّوم على السياسة التي تدخّلت فأفسدت الفكر وعلى الجمهور المثقّف الذي صفّق من بعيد ثمّ انقطع دعمه للمفكّرين الاحرار في ساعة التجربة والإمتحان (راجع: طه حسين، «في النقد: إلى صديقي أحمد أمين»، الرسالة، مج ٤، عدد ١٥٣ (٨/٦/١٩٣٦)، ص ٩٢١-٩٢٢،٩٥٧).

وانجذب إلى المحاورة كتّاب ومفكّرون آخرون، خاصة ممّن كان لهم إسهام في تلك الحركة فشارك في الردّ والتعليق: توفيق الحكيم (المصدر ذاته، مج ٤، ص١٠٠٣) ومحمد حسين هيكل (المصدر ذاته: ص ١٠٠٤) واسماعيل مظهر (المصدر ذاته: ص ١٢٥١). أمّا محمد فريد أبو حديد فقد أنكر وجود ثورة عقليّة أصلا وتساءل عن ماهيّة الظاهرة التي يتحدّث عنها أحمد امين وأيّ تصوّر خيالي هي؟ (المصدر ذاته: ص ١٠٢٣).

وكان أحمد امين قد دلّل على الحركة العقلية النقدية التي يعنيها بقوله: كان يؤلّف الكتاب الديني، مثل كتاب «الإسلام واصول الحكم». فتنشب معارك حامية، وانقسم المفكّرون إلى معسكرين، وفي كلّ معركة شحذ للأذهان... وتمحيص للحقائق». وكان ذلك كلّه: «علامة حياة أدبية وثورة فكرية وعقل باحث»..

وهو يقّر ان الأدب بمعناه الإنشائي الجمالي الشعوري قد واصل تطوّره، ولكن النقد العقلي هو الذي تدهور (وهي ملاحظة تتضمّن الإحساس بسيادة الرومانسية وتغلّبها على العقلانية): «كان من الغريب أن تحدث هذه الظاهرة، وهي: رقي الأدب وانحطاط النقد... تعال فانظر معي الآن (١٩٣٦) إلى ما وصلنا إليه».

وفي مرحلة تالية من الحوار أوضح ما عناه بانحطاط النقد وتدهور حركة الفكر وحريّته بقوله: «وهل أتاك نبأ ما كان منذ شهرين، إذ نشر شاب.. رسالة في الحديث (النبوي)، تعرّض فيها للرواية والرواة.. فاجتمع مجلس الوزراء وقرّر مصادره الرسالة؛ مع أنّ المعتزلة منذ الف سنة قد أنكروا أكثر الاحاديث إلاّ ما أجمع الرواة على صحته ولم يكفّرهم أحد من أجل ذلك..الا يدلّ هذا وأمثاله على اننا أصبحنا أضيق صدرا وأقلّ حريّة؟ ومن الغريب أنّ أحدا لم يحرّك لهذا ساكنا ولم يفه ببنت شفة. ولو وقع هذا الحادث من عشر سنين، لقام له الكتّاب الاحرار وقعدوا، ودافعوا ونقدوا» - المصدر ذاته، ص ٩٦٣.

أما السبب في نظره فمرده إلى عامل «الرأي العام» الذي كان «قويًا مسلّحاً فتغلّب وانتقم وأصبحت له السلطة التامة. وانهزم أمامه فريق المفكّرين الصرحاء هزيمة منكرة ولم تكن له أمثلة نموذجية كثيرة في تاريخه القريب فاضطرّ إلى التسليم وتعوّد المجاراة بدل المقاومة، والمداراة مكان المصارحة. فلم يعد هناك معسكران، ولم يعد صراع، وإنّما معسكر واحد، ولا قتال.»(١٠٣)؛ وتحوّل التيّاران المتصارعان إلى «مدرسة واحدة يختلف أفرادها اختلافا طفيفا في العرض لا في الجوهر(١٠٤). هذا «المعسكر الواحد» أو «المدرسة الواحدة» تعبير عن عودة الإتّجاه التوفيقي وإحيائه (منذ حوالي ١٩٣٥) وتقارب الرافدين العلماني والسلفي ضمن مجراه التوفيقي العام بعد أن تعذّر الحسم وتحتمّ التصالح. وهكذا قدّر لهذه الثورة العلمانية العقلية أن تخرج على توفيقية محمد عبده بعد وفاته (عام ١٩٠٥) وأن تعود إليها - لأسباب سيأتي ذكرها - بعد ثلاثة عقود من السنين(١٠٥).

وكان أبرز تفسير ذاتي لأزمة هذا الإتّجاه يصدر بشكل اعتراف من داخله يتلخّص في أن «البذر» العقلي «الثوري» كان يلقى «في غير منبته، فإذا الأرض (العربية) تهضمه، ثمّ لا تتمخّض عنه، ولا تبعث الحياة فيه(١٠٦). كما لاح لأحد أعلام تلك الثورة الفكرية (عام ١٩٣٦) لدى ارتداده عنها، وتأمّله في إخفاقها (أعني الدكتور محمد حسين هيكل صاحب «حياة محمد» ١٩٣٦ وفي «منزل الوحي» ١٩٣٧).

---

(١٠٣) المصدر ذاته: ص ٨٨١-٨٨٢.

(١٠٤) المصدر ذاته: ص ٨٨٢.

(١٠٥) جدير بالملاحظة أنّ أفرادا من هذا التيّار بقوا على مواقفهم الفكرية المبدئية - مع شيء من الإعتدال. فقد أعاد طه حسين صياغة موقفه السياسي والفكري والحضاري بشكل منهجي واضح في كتاب «مستقبل الثقافة في مصر» (١٩٣٨)، وواصل ساطع الحصري وقسطنطين زريق دعوتهما إلى علمنة القومية دون تراجع، ولم يؤثر عن اسماعيل مظهر أيّ ميل للتصالح مع الفكر الديني حتى وفاته عام (١٩٦٢) - غير أن استمرار هذه النماذج الفردية البارزة أصبح بعد ١٩٣٠ يمثّل استثناء للمجرى التوفيقي السائد، ولم يعد يمثل تياراً أو حركة عامة (عدا الرافد الماركسي الذي ستتوقف حركة مده وجزره على طبيعة علاقاته بالتيار القومي).

(١٠٦) هيكل، في منزل الوحي، ط ٢، (المقدّمة) ص ٢٢-٢٦.

إن «التسوية» التاريخية التي أسهم الغرب في فرضها على الشرق العربي في الفترة بين ١٩٢٠-١٩٣٠، والمتمثلة في إقامة كيانات متعددة فيه ذات جذور إقليمية منفصلة تستند إلى فكرة «الوطن» المحدود، وتخضع للنفوذ الغربي، وتقتبس أنظمته السياسية في الحكم وسائر قيمه الفكرية والحضارية، وتخرج شيئا فشيئا علي كيانها الحضاري الثقافي العام؛ هذه التسوية وإن خلقت أمرا واقعا وقائما ما يزال مستمرا في خطوطه العامة إلى اليوم، واستند بعضها إلى حقائق جغرافية وتاريخية وإثنية في واقع المشرق ذاته لايمكن انكارها، إلا أنها لم تتخذ صفة التشكل الطبيعي المستقر والنهائي لوجه هذه المنطقة (١٠٧) واتضح من توالي الشواهد التاريخية والفكرية بعيد عام ١٩٣٠ أن أسس تلك «التسوية» تعاني خللا كبيرا، وان المنطقة العربية في معظم أقطارها لم تجد فيها هويتها الحقيقية، وانها تطمح إلى تحقيق ذاتها ضمن تشكل مشترك جديد يكون لجذورها الحضارية، بقدر ما يكون متفاعلا مع حضارة الغرب (١٠٨). (وإن تفاوتت الإجتهادات حول طبيعة التشكل الجديد، وأية جذور يستقى).

ولقد حال الغرب دون نشوء كيان جماعي بديل في المنطقة يتولى أمر تحضيرها بإرادتها واختيارها (عندما نقض وعوده بتأييد إقامة المملكة العربية المتحدة

(١٠٧) تمثّل اتّجاهات الاحزاب الجديدة منذ ١٩٣٠ شاهدا علي اختلال التسوية المذكورة: فقد بدأت جماعة الإخوان المسلمين عام ١٩٢٨، وتكوّن الحزب القومي السوري عام ١٩٣٢، وتبلور حزب البعث عام ١٩٤٠ -وهذه الأحزاب على ما بينها من اختلاف في المنطلق والوجهة تجمع على أمرين بالنسبة للوضع القائم: رفض حدود التجزئة السياسية القائمة - بغض النظر عن نوعيّة الكيان الجماعي المنشود - والعمل على تغيير المجتمع بالإنقلاب الجذري، (أي رفض الطريقة البرلمانية التي أدخلها الغرب والأوضاع التي أوجدها داخل الأوطان «المجزّأة»). هذا بينما أخذت تضعف تدريجا الأحزاب «الوطنية» التقليدية مثل الوفد المصري والكتلة الوطنية السورية - عن الأحزاب الجديدة راجع: باتريك سيل، الصراع علي سورية: ص ٩٤، ١٩٨.

(١٠٨) يقول برنارد لويس: «خسر أهل الشرق الأوسط هويّتهم الواحدة القديمة.. (و) .. وجد الناس أنفسهم مواطنين لسلسلة من .. الوحدات السياسية المفتعلة. وصاحب (ذلك) إنحلال إجتماعي وثقافي مواز له» - الغرب والشرق الأوسط: ص ٦١-٦٢.

وحارب المحاولات الاتحادية التالية) (١٠٩). كما لم يسمح بأية حركة تحديثية تصنيعية جدية في الأوطان الواقعة تحت سيطرته (١١٠)، على الرغم من تظاهره بحمل رسالة التحديث. وأخذ يتضح انه مهتم بمصالحه الاقتصادية- السياسية المباشرة أكثر من اهتمامه برسالته الحضارية وقيمه الإنسانية في الحرية والمساواة. وشيئا فشيئا أخذ يتراءى للجيل الذي تربى في ظل الحكم الأوروبي وذهب للدراسة في الجامعات الأوروبية، ثم عاد إلي بلاده يدعو للقيم الأوروبية في السياسة والحضارة والحياة كلها، انه كان مخدوعا وان للغرب وجهين متناقضين. وإن مؤثرات التي يجلبها للمستعمرات أغلبها بهرج وقشور؛ أما تبشيرة بثقافته وقيمه فلزعزعة تراث المنطقةالعربية وهدم كيانها الحضاري الموحد، أكثر منه نشرا مخلصا للفكر الإنساني الحديث المتحرر(١١١). (أو هكذا خيل لكثيرين من أبناء الشرق العربي، على الأقل).

لهذا كله اضطربت عملية التحضير والتحديث في الشرق العربي ولم تؤت ثمارا مؤكدة، وسببت من الإرتباك والإختلال، أكثر مما خلقته من الحيوية والتفتح. فلا هي أدت إلى ما يشبه «النموذج الياباني» في النهضة التقنية مع الحفاظ على الشخصية التقليدية. ولا هي أدت إلى ما يقرب من «النموذج الصيني» في الثورة الجذرية الشاملة واقامة نظام جديد مختلف كليا عن القديم، ولا هي وصلت إلى مستوى

(١٠٩) عندما أحبطت خطّة سايكس بيكو ١٩١٧(بين بريطانيا وفرنسا) حركة توحيد المملكة العربية بزعامة الشريف حسين قضت على إمكانية الوحدة «التقليدية»، وعندما منع تصارع النفوذين البريطاني والفرنسي توحيد سوريا والعراق في العهود الدستورية البرلمانية ذهبت إمكانية الوحدة «اللّيبرالية» التحديثية التطوّرية. وبإحداث الإنفصال بين سورية ومصر (١٩٦١) - بعد معارضة الغرب والإتّحاد السوفياتي للوحدة - قضي على تجربة الوحدة «التقدّمية» الإشتراكية. لقد تبيّن أنّ الوحدة العربية تثير مخاوف الغرب الليبرالي والسوفياتي - معا - بأيّ شكل كان - أنظر: باتريك سيل: ص ٢١-٣٢، ٤١١.

(١١٠) عبد الرحمن الرافعي، في أعقاب الثورة المصرية، ط ٢،ص ٢٩٤-٢٩٦.

(١١١) راجع شهادات عبد الوهاب عزّام ومحمد حسين هيكل بشان هذه القضيّة في: أنور الجندي، المعارك الأدبية: ص ٢٩٨-٣٠٢.

وانظر أيضا: فرّوخ وخالدي: التبشير والاستعمار، ط ٥، ص٦٥، ٢١٧.

«النموذج الهندي» في تحقيق حد أدنى من ملامح الدولة العصرية الديمقراطية مع محافظتها على تراثها الروحي وطابعها التقليدي.

ونلاحظ ان هذه الأمم الشرقية الكبرى الثلاث انطلقت من مبدأ «الوحدة القومية» أساسا ولم تدخل العصر مقسمة مجزأة حيث يكاد يستحيل إنجاز تجربة تحديثية راسخة تجابه تحديات العصر ومستلزماته مع واقع التقسيم والتجزئة (١١٢). وإذا كان العرب لعوامل داخلية ذاتية مسؤولين إلى حد كبير عن ذلك، فإنه يجب عدم إغفال عامل الموقف الغربي من هذه «القضية». لقد وقف الغرب لأسباب استراتيجية مصيرية ضد أية وحدة عربية فاعلة: ليبرالية كانت أم سلفية أم يسارية (١١٣).

هذه قضية محورية تتفرع منها مسائل التحضير والتحديث والبناء الفكري. وهي تفسر لنا إلى حد لا يجوز إغفاله هذه الاختلال البنيوي في الإستيعاب الحضاري والفكري لدى العرب. لأن هذه الخيارات الجوهرية تحتاج إلى كيان جماعي متسق الوجهة يقررها ويقدم عليها، ولا يمكن أن تنجزها كيانات متفرقة متنازعة الإتجاهات والنظم والمؤثرات. يصف قسطنطين زريق حالة الإضطراب هذه في البنية الحضارية للأمة فترة ما بين الحربين بقوله إن الأمة العربية: مقسمة إلى عناصر متباينة يفكر بعضها تفكيراً لاتينيا، والبعض الآخر تفكيراً أنجلوسكسونيا، ويحيا فريق حياة شرقية محافظة، والفريق الآخر حياة غربية مقهورة، ويسلك بعض جماعاتها سلوكا دينيا، والجماعات الأخرى سلوكا علمانيا (١١٤).

ويقول جمال عبدالناصر (١٩٥٤) مشخصا الظاهرة ذاتها داخل المجتمع المصري قبل الثورة: «وأنا أنظر أحيانا إلى أسرة مصرية من آلاف الأسر التي تعيش في

---

(١١٢) قسطنطين زريق، في معركة الحضارة، ص ٤٠٠، حيث يقرّر: إنّ حياة هذا العصر... لا تحتمل من تضؤل أبعادهم الكيانيّة...».

(١١٣) جدير بالتأمّل هنا ما يعبّر عنه المستشرق جب من مخاوف بشأن عودة الكيان العربي المتّحد طوقا عازلا حول أوروبا من طرفها الجنوبي.

Gibb, Whither Islam?, P. 15-25.

(١١٤) زريق، الوعي القومي ١٩٤٠، ط منقحة، ص ٧٧.

العاصمة: الأب مثلا فلاح معمم من صميم الريف، والام سيدة منحدرة من أصل تركي. وأبناء الأسرة في مدارس على النظام الإنجليزي، وفتياتها في مدارس على النظام الفرنسي: كل هذا بين روح القرن الثالث عشر، ومظاهر القرن العشرين(١١٥).

وقد تمثل خلل هذه التسوية – حوالي ١٩٣٠ – في الشواهد التالية:

أ- أخفقت التجارب الديمقراطية البرلمانية الدستورية في الأوطان المجزأة لأنها فرضت ولم تتم طبيعيا من الداخل(١١٦). وإذا كان الغرب قد أحجم عن دعمها وشرع في مقاومتها عندما بدأت تمس مصالحه فإن المجتمع العربي بتكوينه الإجتماعي وإرثه الديني – السياسي لم يظهر أيضا استعدادا لتقبل هذه التجارب «الليبرالية»(١١٧).

ب – إن الإستقلال الوطني ذاته لم يتحقق كاملا وظل مقيدا بمعاهدات وشروط.(معاهدة ١٩٣٦ بمصر، المعاهد السورية – الفرنسية عام ١٩٣٦، الملكية العراقية المحدودة ١٩٣٢-١٩٣٦). كما لم يتوفر العدل الإجتماعي في هذه الكيانات، وأسهم انتشار التعليم العصري – ولعله المكسب الأهم الذي تحقق خلال الفترة – في تعميق حدة الوعي بالتناقض بين الوقائع والتطلعات. واتضح أن هذه الأوطان «الحديثة» شكلا تنطوي على بنى تقليدية قديمة تدين بالتبعية للمصالح الأجنبية وتعادي التحديث الحقيقي لتهديده مكوناتها العشائرية والطائفية والطبقية.

ج – جاء مسلك الغرب تجاه قضية فلسطين ليعمق الهوة بين العرب والغرب

---

(١١٥) جمال عبد الناصر، فلسفة الثورة، اخترنا لك (٣)، ص ٤٨.

(١١٦) يقول المستشرق والدبلوماسي الأمريكي جون س.بادو: «.. وما عليكم، إذا أردتم أن تتحقّقوا من اختلال النظام السياسي إلاّ أن تتذكّروا بأنّه منذ عام ١٩٢٢ لم تسقط أيّه وزارة في مصر لأنّ البرلمان حجب عنها الثقة.. وقد عاينت هذه الحالة نفسها في العراق عندما كنت أعيش هناك». بادو «التطوّر في الدين» في دراسات إسلاميّة – الترجمة بإشراف نقولا زيادة – ص ٢٥٣؛ وانظر أيضا عبد الرحمن الرافعي، المصدر ذاته: ص ٥٦-٦٣.

(١١٧) على الرغم من محاولات ربط الشورى الإسلامية بالديمقراطيّة، فإنّ نظام الخلافة والسلطنة في الإسلام لم يكن شوريًا في ممارساته الواقعية ناهيك باتّفاقه مع المفهوم الديمقراطي.

نفسيا وفكريا وسياسيا. كما أدت تفاعلات هذه القضية إلى زيادة الإضطراب داخل المجتمعات العربية. وشجع بدء ظهور كيان ديني يهودي في فلسطين مدعوم بالغرب (المسيحي) على الإسراع في تصعيد رد الفعل الديني المحافظ في المجتمعات العربية[١١٨].

د – إن التيار التجديدي «العلماني» الذي نما في ظل التجارب «الوطنية» المذكورة، والذي أمد نظمها الديمقراطية الإصلاحية بمبرراتها الفكرية (أي ايديولوجيتها)، لم يتحول إلى تيار إجتماعي فاعل[١١٩] على الرغم من اندفاعه الفكري الثوري–ولم يشكل مقاومة ضد الغرب السياسي، تأخذ حضارته بيد لتقاوم استعماره باليد الأخرى، كما كان ينتظر من حركة تحديثية ثورية أن تفعل في مثل هذه الحالة[١٢٠]. وظل ينتظر من الغرب الإستعماري أن يكون وفيا لمبادئه ومتعاونا ومنصفا[١٢١].هذا الموقف المهادن للغرب، الثائر على التراث وحده أبعد هذا الفكر عن القطاعات الواسعة للأمة، وجعله مرتبطا بالوجود الغربي في الشرق العربي. وقد لاحظ مؤرخو هذه الفترة ان الموجة

---

(١١٨) يقول أحمد بهاء الدين: إنّ إسرائيل جاءت في مرحلة زادت من تشتّت العرب الفكري. فهي بكيانها الغريب المعقّد الذي يحمل ظلالا شتّى تبدأ من الأسطورة الدينية إلى استخدام أعقد وسائل العلم الحديث أدّت إلى ردود فعل متضاربة في العقل العربي العام. فالذين رأوا من إسرائيل جانبها القائم على الاسطورة الدينيّة، وجدوا ان الدفاع ضدّها يكون في الرجوع إلى الماضي.. والذين رأوا (فيها) نظامها القائم على الحرّيات اللّيبراليّة.. قالوا إنّ الحلّ في الاخذ باللبراليّة الاوروبيّة... الخ أحمد بهاء الدين، «دور الإستعمار في التخلّف الحضاري»، مجلّد أزمة التطوّر الحضاري، جامعة الكويت، ص ١٥٨؛ والواقع ان المعنى الديني هو الذي سيتقدّم في ردّ الفعل العربي المعاني الاخرى. وسيرى مؤرّخ غربي: «ان صعود حركة الاخوان جاء ردّا على عودة اليهوديّة إلى جذورها التوراتيّة».

انظر: دزموند ستيورت D.Stewart، تاريخ الشرق الأوسط الحديث، الترجمة العربية، ص ٢٨٠.

(١١٩) W.S. Smith, PP. 315-324

(١٢٠) ان اليابان هي أبرز مثال على التحديث «الثوري» بمعناه الحضاري ودون أن تخوض في حركة تحديثها معارك «الايديولوجيا الثورية».

(١٢١) حوراني: ص ٤١٢،٣٨٦.

العلمانية التجديدية الخالصة بدأت تضمحل مع اضمحلال نفوذ الغرب مثلما تصاعدت مع تصاعده من قبل، الأمر الذي خلق تصاحبا وتزامنا بين الفكر التحديثي العلماني وظاهرة الإستعمار، فأضر به ضررا بالغا (١٢٢). ولعل هذا من العوامل المفسرة لتراجع «الثورة» الفكرية بالصورة غير الطبيعية التي تراجعت بها.

هـ - إن الغرب ذاته بدأ يمر منذ ١٩٣٠ بأزمة من أكبر أزماته: بدأت بالضائقة الإقتصادية الكبرى عام ١٩٢٩ - مما نبه إلى الخلل في نظامه الرأسمالي - ثم تفاقمت بوصول الفاشية والنازية إلى الحكم في وسط أوروبا - مما أثار الشك في سلامة نظامه السياسي الديمقراطي - ثم جاء تبعا لذلك الصراع الإيديولوجي المثلث بين الديمقراطية والفاشية والشيوعية - مما طرح مصير الحضارة الغربية وفكرها على بساط البحث (١٢٣). ثم اندلعت الحرب العالمية الثانية التي ضعضعت أقوى دولتين أوروبيتين مسيطرتين على الشرق العربي - وهما بريطانيا وفرنسا - مما أدى إلى فقدان الدولتين لهيبتهما المعنوية ثم المادية في هذه المنطقة. وتبع ذلك تشكك عام فيما أوجدتاه من نظم، ونشرتاه من فكر، ودعمتاه من مؤسسات (١٢٤).

-٧-

بناء على ما تقدم من تحولات وشواهد، سيكون من الأصح والأدق القول إن جذور الفترة المعاصرة الراهنة من تاريخ المجتمعات العربية تبدأ منذ حوالي ١٩٣٠ وليس بعد ١٩٣٩ مع بدء الحرب الثانية، كما يتردد لدى بعض الباحثين في هذه الفترة (١٢٥).

---

(١٢٢) P. J. Vatikiotis, History of Modern Egypt PP. 315-324.

(١٢٣) D.Thompson, Europe Since Napoleon, Penguin ed., PP. 428, 688-90,907. وما تجدر الإشارة إليه هنا: صدور كتاب أزولد شبنغلر (Oswald Spengler (1880-1936، «سقوط الغرب» في ألمانيا عام ١٩١٨ ثم ترجمته إلى الإنجليزيّة بين ١٩٢٦-١٩٢٨.

(١٢٤) حوراني: ص ٤١٣.

(١٢٥) حوراني: ص ٤٠٧؛ وأيضا جون س. بادو، دراسات إسلامية: ص ٢٥٠، حيث يقول: «والراجح انه لو لم تجتح العالم الحرب العالمية (الثانية) لاستمرّ تكيّف الحياة الشرقيّة للإتّجاهات الغربية دون توقّف. ولكن الحرب نشبت وأرجعت عملية التوفيق هذه خطوات إلى الوراء...» وهو قول تمثّل معظم الشواهد التي وردت وسترد في هذه الصفحات نقضا له. حيث نرى ان عوامل الرفض والمقارمة تتبلور ضدّ الإتّجاهات الغربية منذ ١٩٣٠ وقبلها بقليل.

والواقع إن شيوع تعبير «فترة ما بين الحربين» في تقسيم فترات تاريخ الشرق العربي قد تسبب في انتشار هذا الانطباع، وأدى إلى اتخاذ حدث الحرب الثانية فاصلا بين عهدين، والبحث في فترة ما بين الحربين باعتبارها فترة واحدة متسقة. ولكن الرصد المتأني لتحولات «فترة ما بين الحربين» من خلال الأوضاع العربية ذاتها- لا من وجهة تاريخ الوجود الأوروبي في الشرق- يكشف ان هذه «الفترة» تنقسم إلى فترتين متمايزتين ومتباينتين في الطبيعة والإتجاه(١٢٦).

أ- فترة صعود الموجة «التغريبية»-سياسيا وفكريا- منذ ١٩١٨ حتى حوالي عام ١٩٣٠. (وهي فترة تمتد جذورها إلى ما قبل الحرب الأولى منذ إصلاحات كرومر بمصر، والإصلاحات العثمانية بالمشرق التي بلغت ذروتها في الثورة الدستورية عام ١٩٠٨)وخلال فترة الصعود التغريبي هذا تم إدخال التشريع الأوروبي وتأسيس النظم البرلمانية وانتشار الفكر العقلاني «التنويري»، كما أبنا، وسادت السيطرة الغربية دون استجابة عربية مضادة ترقى إلى مستوى مجابهتها باقتدار أو تكافؤ.

ب- فترة تكون رد الفعل العربي الذاتي ضد تلك الموجة وضد التحدي الغربي السياسي- الحضاري في مجمله. وهذه الفترة تبرز ملامحها وإرهاصاتها حوالي ١٩٣٠ وتستمر في النمو متفاعلة مع تمخضات الحرب، متنامية مع

---

(١٢٦) ولعلّ فيما يقرّره الدكتور مجيد خدّوري فهما أفضل للطابع الجدلي الذي اتّصفت به الفترة: «في السنوات الأولى من فترة ما بين الحربين برز جيل جديد انجرف وراء الفكرة القومية ومال إلى استبدال ولائه للإسلام بالولاء للعلمانية... على ان عمر هذه الظاهرة العلمانية كان قصيرا. ذلك لأنّ القادة القوميين فشلوا في تحقيق الأهداف القومية، فيما كان تيّار الفكر الغربي يحمل معه سيطرة أوروبا السياسيّة. وهكذا أضعفت هذه السيطرة موقف القوميين فاتّهمتهم الفئات الدينية والمحافظة بأنّهم مهّدوا الطريق أمام النفوذ الأوروبي بقبولهم الفكر الغربي العلماني- خدّوري: ص ٨٢. (والأصح هنا استخدام وطنية ووطنيين محل قومية وقوميين في الترجمة).

نتائجها. وتتميز الفترة بين ١٩٣٠-١٩٣٩ بوفرة بروز المكونات الجنينية للتحول الجديد، وظهور دلائل الشك في الوضع القائم، والرفض له، والثورة عليه(١٢٧).

وإذا اتخذنا ميدان الفكر مجالا لرصد هذا التحول، وجدنا المؤشرات التالية :-

أ- تحول محمد حسين هيكل من دعوة الأدب الوطني الفرعوني ودعوة العلم والعلمنة والمناداة بنهضة على غرار عصر التنوير الأوروبي إلى المطالبة ببعث النهضة المنشودة على أساس عصر البعثة المحمدية، والرجوع إلى: إحياء حضارتنا الشرقية. ومصدر الحضارة سنا الأرواح المضيئة... والأرواح تضيء ما اتصلت بروح أقوى سلطانا، وأبهر سنا... وكم في ماضينا من أرواح ذات سنا باهر قادرة بقوتها على أن تبعث الحضارة الإسلامية خلقا جديدا، كما بعث فلاسفة اليونان الحضارة الغربية الحديثة؛ ومحمد بن عبدالله هو النور الأول الذي استمدت منه هذه الأرواح ضياءها.. لذلك جعلت سيرته موضع دراستي في «حياة محمد» (١٩٣٥) وجعلت مواقفه «في منزل الوحي» (١٩٣٦) مصدر إلهامي، لما تنطوي عليه من تعاليم أوحاها الله كلها السمو والقوة والجلال والعظمة(١٢٨).

---

(١٢٧) من التحوّلات الهامّة التي يشار إليها: ١- حدوث أوّل انقلاب عسكري في تاريخ الفترة عام ١٩٣٦ بالعراق. ٢- ثورة فلسطين ١٩٣٦-١٩٣٩ والتي يعتبر إخفاقها البداية الفعلية للنكبة. ٣- إخفاق الكتلة الوطنية في سوريا في التوصّل إلى معاهدة مشرّفة بعد انتفاضة ١٩٣٥-١٩٣٦ وبداية تفكّك الكتلة. ٤- نشوء جيل جديد بمصر يرى في اتّفاقية ١٩٣٦ إفلاسا للنظام (بعكس ما رآه طه حسين في كتاب مستقبل الثقافة ١٩٣٨). بشأن العراق، راجع S.H. Longrigg, Iraq, P.247؛ وبشأن فلسطين غسّان كنفاني، مجلّة المعرفة (دمشق)، العدد ١٠١، يوليو ١٩٧٠، ص ٢٦٦-٢٦٧. وبشأن سوريا: باتريك سيل: ٤٤؛ وبشأن تفاعلات الجيل الجديد بمصر راجع مقدّمة رواية العنقاء للويس عوض، ص ٢٣ وما بعدها.

(١٢٨) محمد حسين هيكل، في منزل الوحي، ط٢، ص ٢٥-٢٦.

هكذا انتقل هيكل من «حياة روسو» (١٩٢١) إلى «حياة محمد» (١٩٣٥)، ومن «تراجم مصرية وغربيّة» (١٩٢٩) إلى كتابين عن أبي بكر الصديق (١٩٤٢) وعمر الفاروق (١٩٤٥) ومن وصف البلدان الأوروبية خلال رحلاته إليها بين ١٩٢٦-١٩٢٨ في كتابه «ولدي» إلى استلهام نفحات الديار الحجازية في رحلة إليها (١٩٣٥) التي وصفها في كتاب «منزل الوحي». ولعل هيكل كان من أصرح الكتاب المخضرمين (بين فترة العلمانية وفترة التوفيقية المستجدة) في التعبير عن تحولاته، وعن إعادته لنظره، وتراجعه عن أفكاره الأولى، دون مواربة أو تبرير: «أشعر اليوم (١٩٢٩) بأن ما تخيلته في زمن من الأزمان عن العلم التجريبي واقتداره المطلق على حل كل الغاز الكون، والحلول بذلك في نفس الجماعات محل الإيمان، ليس يبلغ من نفسي إلى مكان يبلغ منها في صدر شبابي[١٢٩]. ويكتشف هيكل (في ١٩٣٦) عن مراحل رحلته الفكرية وكيف وجدت مرساها: «.. حاولت أن أنقل لأبناء لغتي ثقافة الغرب المعنوية وحياته الروحية، لنتخذها جميعا هدى ونبراسا. لكنني أدركت بعد لأي انني أضع البذر في غير موضعه... وانقلبت ألتمس في تاريخنا البعيد في عهد الفراعين موئلا لوحي هذا العصر، فإذا الزمن وإذا الركود العقلي قد قطعا ما بيننا وبين ذلك العهد من سبب يصلح بذراً لنهضة جديدة. ورأيت فرأيت أن تاريخنا الإسلامي هو وحده البذر الذي ينبت ويثمر[١٣٠] ويصف شعوره بالغربة والإبتعاد عندما دعا أبناء أمته بدعوته الأولى: «ثم كانت الهوة التي ازدادت عمقا بين سواد الأمم في الشرق، والدعوة إلى إغفال ماضينا والتوجه إلى وجهة الغرب بكل وجودنا.

«وكان النفور من جانب السواد الأعظم عن الأخذ بحياة الغرب المعنوية مع حرصه على نقل علومه وصناعاته»[١٣١].

ولكّن رجعة هيكل ليست سلفية خالصة،بل هي عودة للوسط التوفيقي حيث

---

(١٢٩) محمد حسين هيكل، الإيمان والمعرفة، ص ١٠٣-١٠٥.

(١٣٠) هيكل، في منزل الوحي: ص ٢٢-٢٦.

(١٣١) المصدر ذاته: ص٢٢-٢٦. ويسجّل الزيّات في حينه (١٩٣٦) هذا التحوّل: «شخصيّة الرسول الكريم وسيرته أصبحتا اليوم في الشرق والغرب موضع الدرس المفصّل وموضع التحليل العميق. حاول هيكل تعريف هذا الإشراق الإلهي عن طريق العقل فاتّخذ الدليل، وحاول طه حسين أن يصوّره عن طريق القلب فاصطنع الأسطورة وحاول توفيق الحكيم ان يمثّله عن طريق الغريزة فاستعمل الحوار..». راجع: الرسالة، مجلّد ٤، ص ١٦١. ويلمّح إلى الإنقلاب الفكري لدى هيكل بقوله مخاطبا إيّاه: «وهذا أديب شاب ينتقدك أنت ويرميك بالرجعيّة لأنّك كتبت عن (محمّد) بعد أن كتبت عن (روسّو) و(شيلي)..»- المصدر ذاته: ص ١٠٨٢.

وقف محمد عبده من قبل في موقف الجمع بين العلم والإيمان: «.. سيكون هذا كله سبب البعث (الرينسانس) في الشرق، وأساس حضارة جديدة يتزاوج فيها العلم والإيمان، فيرتوي منها العقل والنفس جميعا، وتجد فيها الروح الإنسانيّة غذاء يجمع لها بين الرخاء والسعادة، وبين النعمة والطمأنينة(١٣٢) .

ب - انتقل طه حسين من اصطناع الشك الديكارتي والنقد التاريخي الصارم في غربلة نصوص التراث، إلى إنشاء كتاب على هامش السيرة «١٩٣٣ بنفحة أسطورية رومانسية» إيمانيّة هدفها إبراز ما في «الميثولوجيا» الشعبية التراثية من جمال وبساطة وخيال وإمتاع. وقد قدم لكتابه هذا بقوله: «إنّ العقل ليس كّل شيء، وإن للنّاس ملكات أخرى ليست أقل حاجة إلى الغذاء والرضى من العقل. وإن هذه الأخبار والأحاديث إذا لم يطمئن إليها العقل، ولم يرضها المنطق، ولم تستقم لها أساليب التفكير العلمي، فإن في قلوب الناس وشعورهم وعواطفهم وخيالهم.. ما يحبب إليهم هذه الأخبار (١٣٣). وليس من شأننا هنا البحث في دوافع طه حسين لتأليف هذا الكتاب. إنّ ما يعنينا إبرازه هو ان الكاتب في تقديمه لكتاب «في الشعر الجاهلي» يستند إلى المبررات الفكرية لعصر التنوير في الشك والعقلانية المجردة، بينما تراه في مقدمة كتابه الجديد يستند إلى مبررات الثورة الرومانسية ضد العقل الصارم وضدّ إقصاء الشعور والخيال وتلك «الملكات الأخرى» غير العقلية. وإذا كان الكاتب لم يتحول اعتقاديا شأن زميله هيكل، فإنه عبّر- مع ذلك- بتأليفه الإنشائي (الجمالي الشعوري) للسيرة النبوية عن التحول في عقل الفترة من العقلانية الشكية والتنويرية العلمية إلى العاطفة الرومانسية المفعمة بالإيمان غير المعلل. وبمقاربة موضوعات التاريخ الإسلامي هذه المقاربة الرومانسية، سيبدأ الإلتقاء بين التيار الرومانسي الأدبي الخالص وبين الإتجاه التوفيقي الجديد الهادف لإحياء الثقافة الإسلامية إحياء إيمانيا عاطفيا مثاليا في قالب عصري، ويندمج الجانبان فيما يمكن أن نطلق عليه ظاهرة «الرومانسية الإسلامية» التي

---

(١٣٢) هيكل، الإيمان والمعرفة: ص ١٠٣-١٠٥.

(١٣٣) طه حسين ، على هامش السيرة، ج ١، ص:ط من المقدّمة.

سيكون لها شأن كبير في ميادين الثقافة والمجتمع والسياسة في الفترة موضع البحث . (انظر الفقرة التالية).

ج – تبرز في الفترة ذاتها ظاهرة استثنائية في أدب توفيق الحكيم. حيث ينتقل من مسرحياته الذهنية الفلسفية إلى تأليف مسرحية: «محمد الرسول البشر» عام ١٩٣٦، مستجيبا للموجة الجديدة في الكتابة عن الرسول وصدر الإسلام. ولعل هذه المسرحية الدينية اليتيمة هي «الظاهرة الإسلامية» الوحيدة في أدب الحكيم كله. وظهورها في تلك الفترة التحويلية دليل على عمق تأثير ذلك التحول في أبعد الأدباء عن الإتجاه الديني (١٢٤).

د – وفي عام ١٩٣٩ نجد منصور فهمي، ذلك الباحث الذي بدأ تقليد البحث العلمي المتحرر من العقيدة الدينية، يعارض مواقف طه حسين في كتابه «مستقبل الثقافة في مصر» (١٩٣٨)، ويقول بما يقرب من لهجة المناجاة الدينية: «سبحانك اللهم، أي السبيلين لنا فيه هدى وتوفيق؟.. على انني بعد هذا الجذب الذي يراد به تقريبي إلى ما يقولون أعود فأستمع من أعماق القلب صوتاً مدويا يشق سبيله إلى عقلي الحائر (١٢٥). فأقول في نفسي سبحانك اللّهم، فليست بيئتي التي أعيش بها ولها وفيها هي بيئة الغرب. فهذه سماؤها غير سماء الغرب، وهذه تربتها غير تربته، وهذا موقعها في ملكوت اللّه غير

---

(١٢٤) ومن مؤلّفات توفيق الحكيم ذات المدلول التاريخي التحوّلي في هذه الفترة كتاب «يوميّات نائب في الأرياف» ١٩٣٧ الذي يقدّم في مجمله شهادة تهكّمية ساخرة ضدّ تطبيق تشريع بونابرت في الصعيد المصري، ممثّلا بذلك «الصوت الآخر» الواقعي تجاه دعوة طه حسين «في مستقبل الثقافة» ١٩٣٨ لاعتناق الحضارة الأوروبيّة اعتناقا كاملا. والجدير بالذكر ان الفقيه القانوني عبد الرزاق السنهوري سيبدأ منذ ١٩٣٦ جهوده العملية للتوفيق بين القانون المدني والشرع الإسلامي ولتعديل القانون الغربي الخالص ليتلاءم مع العرف والشرع. عن أعمال السنهوري، راجع: خدّوري: ص ٢٤٦–٢٤٩.

(١٢٥) من أجل استبطان نفسي – فنّي أعمق لشخصيّة هذا الجيل المتردّد الحائر بين الشرق والغرب نميل إلى التعرّف على شخصيّة كمال عبد الجواد، أحد الشخوص البارزين في ثلاثية نجيب محفوظ، ورمز مثقّفي فترة ما بين الحربين، وهو الذي طمح لكتابة مجلّد ضخم مليء بالشروح في «حجم القرآن القديم وشكله»، ولكنّه سيجد انّ القرآن قد حوى كلّ كبيرة وصغيرة، وسيهتف بصمت في أعماقه: «أنا الحائر إلى الأبد!» – راجع: نجيب محفوظ، قصر الشوق، ط٦، ص١٦، ٤٢، ٦٦، ٢٢٧، ٣٢٥، ٣٧٠، ٣٧١.

موقعه. وهذه لغتنا غير لغته، وهذا ما ورثناه من عادات ومحن وظروف وصروف غير ما ورث الغرب، أفتكون مكنوناتنا غير مكنوناته، ومميزاتنا غير مميّزاته... ثمّ يراد بنا أن نكون كالغربيين، ويحاول داعية صريح أن يقنعنا بأن نتّخذ من الغرب إماماً نأتم به في كلّيات ما يسير عليه الغرب وفي جزئيّاته؟.. لسنا من الغرب في شيء، وإنّها لكبيرة أن ننتهج في كلّ شيء سبيل الغربيين[١٣٦].

هـ - أماً العقّاد الذي بدأ حياته ثائرا ضدّ الكلاسيكية الإسلامية لدى شوقي، مهتمّا بالأدب الرومانسي النقدي المجدّد - دون أن يؤثر عنه اهتمام مبكر بالموضوعات الدينية - فقد تحوّل هو الآخر، وبشكل مكثّف، إلى الإسلاميّات، ووظّف إيمانه الرومانسي بالبطل الفرد في صياغة «العبقريات» الإسلامية، ثمّ أصدر كتابه عن «عبقري الإصلاح» محمّد عبده، وظلّ يطرق الموضوعات الإسلامية - العصريّة بنهجه التوفيقي. (ولعلّ أبرز إنجاز فكري توفيقي قدّمه العقّاد - وهو ما لم يحظ باهتمام دراسيه - توفيقه بين العقيدة الإسلاميّة ونظريّة التطور الداروينية، وهو ما سنبحثه في الفصل الرابع).

و - وعلى صعيد المجلاّت الثقافية: في العام الذي توقّفت فيه «العصور» (١٩٣٠) أقوى منبر للفكر المتشكّك، كان الأزهر يقرّر إصدار مجلّته «نور الإسلام» التي ترأس تحريرها الشيخ محمد الخضر حسين ثمّ محمد فريد وجدي. وفي عام ١٩٣٣ أصدر الزيّات مجلّة «الرسالة» التي اتّضح من أوّل أعدادها أنّها جاءت لتمثّل الإحياء التوفيقي الجديد بين التراث والعصر[١٣٧]. ثمّ أصدر أحمد أمين

---

(١٣٦) أنور الجندي، المعارك الأدبية: (منصور فهمي) ص٢٩٢-٢٩٤.

(١٣٧) في العدد الأوّل من الرسالة كتب أحمد أمين مقالا دعا فيه إلى تجاوز الإنفصام في الحياة الثقافية بين سلفيين بثقافة تقليدية وعلمانيين بثقافة غربية؛ ودعا إلى ذلك الطراز من المثقّف الجامع بعمق بين الثقافتين. وكأنّه يمهّد بهذه الدعوة لظهور الجيل الذي سيحمل رسالة التوفيقية المستجدّة (وهو ما دعا إليه محمّد عبده قبل ثلث قرن). راجع: أحمد أمين، «حلقة مفقودة»الرسالة، مج ١، ص٦-٧.

أمّا أحمد أمين ذاته فسيحلّ ثنائية الثقافتين على النحو التالي: برجحان كفّة القلب المؤمن: «رأسه كأنّه مخزن مهوّش.. يتلاقى فيه مذهب أهل السنّة بمذهب النشوء والإرتقاء... ولكلّ من هذين ظلّ في عقله، وأثر في نفسه. إن طاف طائف الإلحاد بفكره لم تطاوعه طبيعته، وإن شكّ حينا عقله، آمن دائما قلبه...». هكذا تحدّث عن نفسه في كتابه: حياتي، ط ٢، ص٢٨٧-٢٨٨.

مجلّته «الثقافة» على النهج ذاته عام ١٩٣٩. ومرّت «السياسة الأسبوعية» بتطوّرات ذات دلالة تعبّر عن وجهة هذا التحوّل(١٣٨).

ز – وعلى صعيد الإتّجاهات السياسية: كان الفكر السلفي في موقف الدفاع عن النفس في الفترة السابقة (١٩١٨–١٩٣٠) ولم يستطع في مجمله أن يجابه التيّار العلماني مجابهة متكافئة فكريًا أو سياسيًا. وفيما عدا الشيخ رشيد رضا (١٨٦٥–١٩٣٥) وجماعة «المنار»، لم يكن ثمّة صوت سلفي متجدّد في مستوى العصر (١٣٩). ولقد جهد رشيد رضا – الذي أخذ من توفيقية عبده جانبها السلفي واستوحى موقف الغزالي كلاميًا وموقف ابن تيميّة فقهيا وتشريعيا، وناصر الدعوة السعودية في عهد الملك عبد العزيز جهد لصياغة قانون إسلامي حديث يكمّل الشريعة ويسير معها، وأفتى ضدّ قتل المرتدّ لأسباب عقيدية خاصة به لا تثير فتنة عامة، وعالج وضع المرأة، وكانت «المنار» تتابع الأوضاع المستجّدة أمام المسلمين وتصدر «الفتاوى» الملائمة لها بحيث تنامى جسم تشريعي جديد يلائم هذا العصر(١٤٠). وإذا كان رشيد رضا قد بقي ظاهرة شبه منعزلة خلال الموجة العلمانية، فإنّ اتّجاهه أخذ يتنامى فيما بعد مع ظهور حركة الإخوان المسلمين (تأسّست في الإسماعيلية ١٩٢٨، وانتقلت

---

(١٣٨) مرّت «السياسة الأسبوعية» بتغييرات تمثّل في حقيقتها التحوّلات الفكرية لدى رئيس تحريرها هيكل: «.. بدأت ولها غلاف مغطّى بزخارف فرعونية كتب عليها التاريخ الميلادي وحده. أمّا التاريخ الهجري فكان يقرن بالتاريخ الميلادي في الصفحات الداخلية. ثم لم تلبث الصحيفة ان انقطعت عن الإشارة إلى التاريخ الهجري وأسقطته جملة... وتخلّل ذلك فترة قصيرة تبلغ نحو نصف عام... تغيّر فيها شكل الغلاف الفرعوني واستبدل به غلاف ملّون عليه صور هزلية... واحتجبت المجلّة عن الظهور في أوائل ١٩٣١ وعادت إلى الظهور بعد ١٣ شهرا تحت إسم (ملحق السياسة) وقد غلب عليها طابع إسلامي في معظم ما تعالج من موضوعات، والتزمت كتابة التاريخ الهجري في صدرها قبل التاريخ الميلادي» – محمد محمد حسين، الإتّجاهات الوطنية: الجزء الثاني ص ١٥٨، هامش رقم (١).

(١٣٩) يذكر معه صديقه شكيب أرسلان (١٨٦٩–١٩٤٦) الذي كان من أبرز دعاة الجامعة الإسلامية في هذه الفترة، ولكن أرسلان اهتمّ بالنشاط السياسي والصحفي أكثر من اهتمامه بالفكر والإصلاح الديني. وأبرز أثر فكري إصلاحي له رسالته: «لماذا تأخّر المسلمون، ولماذا تقدّم غيرهم؟» القاهرة، ١٩٣٩ – راجع: سامي الدهان، الأمير شكيب أرسلان، ص ٣١٢.

(١٤٠) لعلّ من أفضل الدراسات التي أنصفت الشيخ رشيد رضا وأظهرت بجلاء مرونته الإصلاحية ضمن سلفيته المحافظة ما كتبه عنه ألبرت حوراني في كتابه الفكر العربي في عصر النهضة – انظر حوراني: ص٢٦٨–٢٩٢.

إلى القاهرة ۱۹۳۳) بزعامة حسن البنّا (١٩٠٤-١٩٤٩) الذي كان من تلاميذه. ويمكن القول إنّ رشيد رضا هو الأب الفكري والروحي للسلفية المعاصرة ومنه يستقي حسن البنّا وعبد القادر عودة وحسن الهضيبي وسيّد قطب ومصطفى السباعي ومحمد المبارك ومعروف الدواليبي وتقي الدين النبهاني(١٤١). ويعتبر تصاعد تيّار الإخوان من أبرز ظواهر ردة الفعل الدينيّة ضدّ العلمنة وضد الغرب بعامّة؛ وأيًا كانت اختلافات المؤرّخين بشأنهم، فإنّه يصدق عليهم ما أجمله الدكتور مجيد خدّوري: «إنّ نشاط الإخوان لم يكن إلاّ تعبيرا عن ردّة الفعل... على انحلال الإسلام ورسوخ أقدام الغرب.. وقد شهدت فترة ما بين الحربين حركة علمانية لم تعمر طويلا، إذ قضت عليها ردّة فعل دينية. وما بروز الإخوان في الميدان بقيادة مهدّي جديد بثياب مرشد إلا استجابة لتحدّ طال أمده(١٤٢).

وهذه الحركة السلفية الجديدة سترث عن سلفية عصر النهضة (الحركات المهدية) ما فيها من نزعة صوفية، وحماسة جهادية، واستقامة سنّية أقرب لتصلّب السلفيّة من مرونة التوفيقية، وعداء غير مساوم للغرب، واستخفاف بالمتغيرات الحضارية العصرية وآثارها والتباس بين الكفر والتقدّم وبين الجاهلية والمعاصرة، وعزوف عن

---

(١٤١) يلاحظ ان المدرسة الإخوانية المصرية (البنّا، عودة، قطب) أكثر سلفيّة وتصلّبا وعنفا ، والثلاثة المذكورون قضوا إمّا اغتيالا أو إعداما. بينما تمثّل المدرسة السورية (السباعي، المبارك، الدواليبي) خطًا أكثر انفتاحا بإزاء الفكر الحديث، وأكثر إيمانا بالأسلوب الإصلاحي التطوّري. وقد تزعّم السباعي والمبارك «الجبهة الإسلاميّة الإشتراكية» في البرلمان السوري عام ١٩٤٧. وكتب السباعي «إشتراكية الإسلام» عام ١٩٥٩ لتبرير الإشتراكية العربية «الناصرية». غير ان الجميع مالوا إلى خطّ أكثر محافظة بعد الميل...القومي إلى اليسار منذ ١٩٦١. أمّا تقي الدين النبهاني (متوفى ١٩٧٨) فقد أسّس «حزب التحرير الإسلامي» (١٩٥٤/١٩٥٥) بالاردن بعد ضرب الإخوان بمصر (١٩٥٤) مشدّدا على أهميّة إقامة دولة الإسلام قبل أي إصلاح. عن الإخوان، راجع كتاب الدكتور اسحاق الحسيني، الإخوان المسلمون، بيروت ١٩٥٢؛ وعن حزب التحرير: غازي التوبة، الفكر الاسلامي المعاصر ص٢٨٧.

(١٤٢) خدّوري: ص ٨٨.

إدراك جوانب الايجاب في الحضارة الحديثة، واستشهاد محتوم نتيجة لاستحالة إخضاع مجرى الأحداث لموجة الرجعة التطهرية المتعفّفة عن الإنغماس في «جاهلية القرن العشرين»[١٤٣].

ك – أمّا التيّار السياسي الذي كان أقرب لروح التوفيقية الجديدة فقد تمثّل في حركة البعث. وممّا هو ذو دلالة ان ميشيل عفلق ظلّ «ماركسيًا مع بعض التحفظ»[١٤٤] حتىّ عام ١٩٣٦ – أي حتّى زمن تحوّل المدرسة العصرية المصرية عن العلمانية إلى التوفيقية – وبعدها اتّجه ورفيقه صلاح البيطار،للبحث عن إيمان جديد يحلّ محلّ القناعات الماركسية المتزعزعة: «.. هذه الأمور سبّبت لنا أزمة روحية وعقلية أعاقت كتابتنا ونشاطنا السياسي لمدّة تقارب العامين (١٩٣٦ – ١٩٣٨)، وذلك لأنّنا لم نكن من بين أولئك السياسيين الذين يلبسون حلّة مختلفة تناسب كلّ مناسبة. لقد أردنا فوق كلّ شيء أن نفسّر لأنفسنا، وأن نوضّح لأمتنا شيئا أعمق من السياسة، أي العقل والروح العربيين[١٤٥].

ويتوصّل عفلق إلى النتيجة ذاتها ضدّ العقل الخالص (١٩٤٠): «إن الخطر الأكبر هو الإيغال في التفكير المجرّد... التفكير المجرّد يعرّي الأشياء من لحمها ودمها ويفقدها لونها وطعمها، ويبعد عن الدقّة والضبط، فالأضداد تتشابه، والمتفاوتات تتعادل، لأنّها أصبحت كلّها ألفاظا. واللفظة تساوي لفظة مثلها»[١٤٦] والبديل المنشود، هو ذاته ذلك المنبع الروحي الذي اطمأنّ إليه الدكتور هيكل من أجل بعث الأمّة: «إنّ

---

(١٤٣) «جاهلية القرن العشرين» عنوان لكتاب أصدره محمّد قطب، من مفكّري الإخوان، بمصر عام ١٩٦٤. وقد ردّ هذه «الجاهلية» إلى جذورها الفكرية في مذاهب داروين وماركس وفرويد. (ص٤٣–٤٥). وكتب سيّد قطب (عام ١٩٦٤): يقول «إنّ العالم يعيش اليوم كلّه في جاهلية... لا تخفّف منها شيئا هذه التيسيرات المادّية الهائلة» ويخلص من هذه المقدّمة إلى النتيجة: «إنّ الإسلام لا يقبل أنصاف الحلول مع الجاهلية ... فإمّا إسلام وإمّا جاهلية، وليس هنالك وضع آخر نصفه إسلام ونصفه جاهلية». (يقصد: التوفيقية التي تجمع بين الإسلام وجاهلية العصر) – راجع: سيّد قطب، معالم في الطريق، ص ٢٠١.

(١٤٤) هذا ما أكّده عفلق للباحث الإنجليزي باتريك سيل عام ١٩٦١. انظر باتريك سيل: ص ٢٠٠.

(١٤٥) صلاح البيطار وميشال عفلق، القومية العربية وموقفها من الشيوعية، ١٩٤٤، ص ٨–٩.

(١٤٦) عفلق، في سبيل البعث، ١٩٥٩، ص٢٦.

الإيمان يجب أن يسبق كلّ معرفة، ويهزأ بأي تعريف، بل انه هو الذي يبعث على المعرفة ويضيء طريقها(١٤٧).

ومن هذه المقدّمات الفكرية الروحية يصل عفلق عام ١٩٤٠ إلى مفهومه القومي «الإنبعاثي» الذي سيمثّل عودة عن المفهوم القومي العلماني لدى ساطع الحصري إلى المفهوم التاريخي القائل «العرب مادّة الإسلام» بعد إعادة صياغته بلغة العصر: «إن التفكير المجرّد منطقي مع نفسه، إذ يقرّر ان القومية لا بدّ أن تصطدم بالدين، مثلاً، لأنّهما يختلفان في المنبع والمظاهر. ولكن لنهجر اللفظ قليلاً، ولنسمّ الأشياء بأسمائها وصفاتها المميّزة. فنستبدل بالقومية «العروبة» وبالدين «الإسلام» تظهر لنا المسألة تحت ضوء جديد، فالإسلام في حقيقته الصافية نشأ عن قلب العروبة، وأفصح عن عبقريتها أحسن إفصاح،... فلا يمكن أن يكون ثمّة اصطدام. وبعد فهل القومية محصورة بالأرض كما يظنّ بعيدة كلّ البعد عن السماء، حتّى يعتبر الدين شاغلا عنها مبذّرا لبعض ثروتها بدلا من اعتباره جزءا منها، مغذّيا لها، ومفصحا عن أهمّ نواحيها الروحية والمثالية(١٤٨).

إنّ عفلق لا ينقض هنا علمانية القومية فحسب، ولكنّه يتخطّى البحث العلمي التاريخي في مقوّماتها ومكوّناتها ليعتبرها ذاتها حقيقة صوفية غير «محصورة بالأرض» ولا «بعيدة... عن السماء».

وفي كتاب «الوعي القومي (١٩٣٩) لقسطنطين زريق نلحظ تحسّسا لظاهرة العلاقة الخاصّة بين العروبة والإسلام، باعتباره المصدر الروحي للفلسفة القومية العامّة التي تمدّنا بالفكر والعمل(١٤٩). غير انّ هذا التحسّس نسبي تاريخي محدّد وعقلاني. فهو على الرغم من إسناده للإسلام الثقافي دورا أساسيّا في صياغة

---

(١٤٧) عفلق، في سبيل البعث، ١٩٥٩،ص٢٩.

(١٤٨) المصدر ذاته: ص٢٦-٢٧.

(١٤٩) زريق، الوعي القومي، ص ١١٢-١١٣، ١١٧، ٢٠٧. يحدّد زريق علاقة القومية العربية بالإسلام على النحو التالي: «بلغ أثر هذا الدين كلّ ناحية من نواحي ثقافتنا العربية، فلسنا نستطيع اليوم أن نفهم تراثنا العربي القديم، سواء في الفلسفة أو العلم أو الفنّ، إلاّ بعد درس عميق لنصوص الدين الإسلامي وأحكامه، وتفهم صحيح لروحه ونظامه. وهذا التراث العربي قسم من ثقافتنا الحاضرة، بل هو أساسها الذي تقوم عليه. وباطل ما ينادي به البعض من أن نرمي بهذا التراث القديم جانبا ونقبل على الثقافة الغربية الجديدة، فالتراث العربي جزء منّا – شئنا أم أبينا وهو فوق ذلك ميزتنا التي بها ننفرد بين الأمم... والنبي محمد... موحّد «العرب وجامع شملهم»، وعليه: «فالقومية الحقيقية لا يمكنها بحال من الأحوال أن تناقض الدين الصحيح.. فلا بدّ للقومية إذن – وهي حركة روحية من أن تلاقي الدين وأن تستمدّ منه القوّة والحياة...(و) القومية العربية في وجهها الصحيح لا تعارض دينا من الأديان ولا تنافيه» – راجع أيضا الطبعة المنقّحة من الوعي القومي (١٩٤٠)، ص ١٢٥-١٣٢.

الفلسفة القومية، إلاّ أنّه لا يرفعه إلى المستوى المطلق والخالد الذي أكّده عفلق. كما تمثّل القومية العربية في نظره تطوّرا إجتماعيا عصريا مرتبطا بالثورة ضدّ العقلية الوسطية (للقرون الوسطى) وضدّ الإقطاع، وليس مطلقا صوفيا يتجاوز الأرض إلى السماء(١٥٠). وخلاصة فكره القومي انه يتوجّب النظر إلى العروبة أيضا أن تنظر إلى ذاتها في حاضرها ومستقبلها من حيث كونها كائنا معاصرا متميّزا عن ماضيه الديني قائما على العلمنة الصريحة(١٥١). ويمثّل قسطنطين زريق – في هذا الصدد – استمرارا وتطويرا لاتّجاه ساطع الحصري في علميّته وعلمانيّته. غير ان اتّجاه هذين المفكّرين – على تأثيره في الثقافة القومية – لم يتحوّل إلى تيّار سياسي عام، وظلّ «تيارا علميا» كما يلاحظ زريق (عام ١٩٥٩)(١٥٢). ولعلّ في هذه الملاحظة اعترافا ضمنيًا بغلبة اتّجاه التوفيق بين القومية والدين في الحياة العربية المعاصرة – حتى الآن – على اتّجاه الفصل الذي طمحت إلى تحقيقه الحركة القومية العلمانية.

وفي الفترة ما بين (١٩٣٣ – ١٩٣٩) تشهد الثقافة المصرية – لأوّل مرّة في تاريخها الحديث – تيّارا فكريّا عربيّا قوميّا يعارض الفرعونية من ناحية، ولا يندرج ضمن اتّجاه الجامعة الإسلامية (الإخوان) من ناحية أخرى (وان ارتبط شعوريا بالتراث الإسلامي)(١٥٣). وهذا التيّار الفكري يمثّل بدايات الإتّجاه العربي للثورة المصرية «الناصرية» ويلتقي بفكر البعث في نقطة التوفيق والدمج بين العروبة والإسلام.

---

(١٥٠) زريق، نحن والتاريخ: ص ٢٠٣.

(١٥١) يحدّد زريق: «والقومية العربية إذ تنظر إلى التاريخ الماضي يجب أن تراه على حقيقته الثيوقراطية، وإلاّ تسعى إلى تجريده من هذه الحقيقة». هذا هو الجانب الذي يتّفق فيه زريق مع عفلق – وسواه من القائلين بالقومية الروحية المثالية – ولكنّه يقف عند هذا الحدّ التاريخي ولا يضيف إليه أبعادا حاضرة أو مستقبلة، فيفترق عنهم بذلك في الخروج من مطلق «الرسالة الخالدة» إلى نسبية المستقبل القومي العلماني المرتبط بالزمان والمكان: «... إنّه لا يمكن أن تكون أمينة لذاتها (العروبة) وللقومية إذا لم تعِ مفاهيمها الجديدة وتعمل بمنطق القوى التي أوجدت القومية في العصر الحديث» – نحن والتاريخ: ص ٣٨؛ وهذا تحديدا ما حذّر منه عفلق عندما أخرج القومية العربية من نطاق النظرية الأوروبية الحديثة في القومية: «هذه القومية التي تأتينا من أوروبا... تهدّدنا بخطر مزدوج، فهي من جهة تنسينا شخصيتنا... ومن جهة أخرى تنسينا واقعنا الحيّ وتعطينا بدلا منه ألفاظا فارغة ورموزا مجرّدة...» في سبيل البعث: ص٢٥–٢٦.

(١٥٢) نحن والتاريخ: ص ٤٢–٤٤.

(١٥٣) راجع مجموعة هامّة من هذه الكتابات في : «أنور الجندي، معارك أدبية، في باب: «معركة القومية العربية»، ص ١٧–٦٩. ويذكر من رجال هذا التيّار: محمّد علي علوبة، عبد الرحمن عزّام، أحمد زكي باشا، أحمد حسن الزيّات، محب الدين الخطيب، فتحي رضوان، زكي مبارك، ابراهيم عبد القادر المازني، عبدالله عفيفي، علي الجندي. راجع أيضا: محمد محمد حسين، الإتّجاهات: الفصل الثاني ص ١٥٩–١٧٦ وشوقي ضيف، الأدب المعاصر في مصر، ط ٤، ص١٦٤.

هذا الإحياء القومي - الديني الإنبعاثي، مازجته وازدهرت معه ورفدته شعوريًا موجة رومانسية قوية عبّرت عن ذاتها في نواح عدّة من حركة الإحياء الجديد. وقد مرّت بنا في الفقرة السابقة مظاهر ثقافية رومانسية ضمن حركة الردّة ضدّ العقلنة. وكان من الطبيعي أن تجد التوفيقية الإحيائية في الحركة الرومانسية العربية حليفا فكريًا وشعوريا لها في مقاومة تيّار «التنوير» العلمي الخالص. فالثابت أن الثورة الرومانسية عندما ظهرت في أوروبا ردّة ضد العقلانية والعلمية لن تقتصر على الفنون وحدها، وإنما امتدّت إلى حقول الفلسفة والإجتماع والسياسة فطبعتها بطابعها.

وارتبطت بالاحياء الديني الإيماني، وبالبعث القومي في وسط أوروبا وشرقها، خاصّة بالنسبة إلى القوميّات الناشئة التي لم تتبلور بعد، كالألمانية والإيطالية. كما كان لها ارتباط وثيق - على الصعيد السياسي الثوري - بحركة الثورة الفرنسية ضدّ الملكية والإقطاع، وبظاهرة «البطل القومي الثائر» نابليون(١٥٤). (وهي نماذج تاريخية سيشهد لها الشرق العربي أمثلة موازية في حركة القومية العربية النامية - في الثورات الجمهورية - وفي ظاهرة عبد الناصر)(١٥٥).

هكذا فإنّ الرومانسية العربية، كسابقتها الأوروبية، لم تقتصر على الأدب وحده - وإن بدأ تأثيرها فيه - وتحوّلت تدريجا إلى ظاهرة إجتماعية عامّة مازجت الشعور القومي الجديد، ورفدت الشعور الديني المتصاعد، وطبعت حركة إحياء الثقافة الإسلامية (بعد ١٩٣٠) بطابعها الشعوري المثالي، كما أثّرت في تكوين الأحزاب والحركات الجديدة التي غلبت عليها النظرة الرومانسية للتاريخ والسياسة والمجتمع.

هذه الثورة الرومانسية، التي طبعت الثقافة العربية بطابعها أكثر ممّا استطاعت

---

(١٥٤) د. غنيمي هلال، الرومانتيكيّة، بيروت ١٩٧٣، ص٤٢، ١٤٩. وعن صلة الرومانسية بالفكر الفلسفي وأثرها فيه، راجع: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ط ٥، ص٢٦٢-٢٦٣.

(١٥٥) منذ عام ١٩٤٠ سنلمح انتظارا للبطل القوي المحرّر الموحّد الباني المصلح. انظر: الزيّات: الفصل الثاني ص ١٨٩.

الحركة العقلانية أن تفعل[١٥٦]، مرّت بعدّة تحوّلات ومراحل حتّى بلغت مستوى الظاهرة القومية العامّة:

أ- بدأت برومانسية المهجر الشمالي ثورة ضدّ الكلاسيكيّة الجديدة، وجمعت بين المؤثرات الغربية الحديثة ونبعها المسيحي المشرقي وطابعها الوطني اللبناني - السوري. وكانت رومانسية ذات أفق إنساني شامل[١٥٧].

ب- عندما امتدّت إلى المهجر الجنوبي تمازج الشعور الرومانسي بالشعور القومي العربي، وبحسّ الإنتماء التراثي للإسلام (كما يتّضح بقوّة لدى الشاعر القروي)، وبالحنين إلى ماضي العرب وأمجادهم[١٥٨]. ومن هذا المدخل تمّت المزاوجة الشعورية بين الرومانسية الخالصة والإنبعاث القومي، فتعرّبت الرومانسية قوميًا وسياسيًا وتراثيًا.

ج - بموازاة هذين الإتّجاهين كانت رومانسية مستوطنة مقيمة تتنامى من جذور محلّية تمثّلت في نثر المنفلوطي (+١٩٢٤) وشعر خليل مطران (+١٩٤٩)

---

(١٥٦) ونخال ان المستشرق جب قد علّل هذه الظاهرة بإيجاز وعمق عندما قال: «هناك بلا ريب تقارب شديد بين الميل العربي للحدس وبين التيّارات الرومنطيقية التي عرفها التفكير الأوروبي. وهذا من شأنه أن يفسّر السرعة التي انتشرت بها الإتّجاهات الرومنطيقيّة في صفوف المسلمين المثقّفين». جب، الإتّجاهات الحديثة: ص ١٥١.

(١٥٧) إنّ الرومانسية المهجرية الشمالية لم تمثّل ظاهرة جديدة في الأدب العربي فحسب، بل مثّلت ثورة ضمن تيّار المثقّفين المسيحيين العرب أنفسهم عندما نقضت علمانية شميّل وعقلانيته بإحياء الروحانية المشرقية المطعّمة بعناصر إيمانية غربية حديثة. وتجدر الإشارة هنا إلى دور ميخائيل نعيمة في الردّة الإيمانية ضد العقل التي شهدتها الثقافة العربية في هذه الفترة. فقد اكتمل التحوّل الروحي لدى نعيمة بعودته إلى لبنان عام ١٩٣٢ (انظر زاد المعاد، ط ٣، ص٢٩). ومنذ ذلك الوقت وهو يدعو إلى موقف إيماني روحي صوفي خالص، مناقض للعقلانية الغربية ولمنزع التوفيق بينها وبين روح الشرق. وإذا كان ذلك يعني ان نعيمة يرفض التوفيقية، فإنّ اتّجاهه الروحي المعارض للحضارة الغربية وعقلانيتها يندرج ضمن ظاهرة الإحياء الإيماني الذي استمدّت منه المدرسة التوفيقية الجديدة مبرّرات تحوّلها ونقدها للعلمانية والعقل الخالص. (راجع: المصدر ذاته: ص ٩، ١١، ٣٤، ٣٩، ٤٣)؛ عن الفكر المهجري، راجع: نجم وعبّاس، الشعر العربي في المهجر، ص ٢٤٩-٢٦٠.

(١٥٨) أنيس المقدسي، الاتجاهات الأدبية في العالم العربي الحديث، ط٣، ص٢٨٢-٢٨٥.

وعبد الرحمن شكري (+١٩٥٨) ونقد حركة الديوان (العقّاد - المازني -شكري) التي بدأت منذ ١٩٢٠ - ١٩٢١.

تلاقت هذه الروافد الثلاثة منذ الثلاثينات لتشكّل مجرى واسعا غالبا تولّدت منه رومانسية أدبية جديدة شابّة متعدّدة الفروع، كانت حركة «أبولو» إحدى ظواهرها[١٥٩]. أمّا التأثير الاخر - وربّما الأخطر - فقد تمثّل في اصطباغ الإحياء الثقافي الإسلامي (إسلاميّات هيكل وطه حسين والعقّاد) بالصبغة الرومانسية. ونلاحظ أنّ هيكل والعقّاد، مثلا، انتقلا من مرحلة أدبية رومانسية (مرحلة «زينب» ١٩١٤ لدى هيكل ومرحلة «الديوان» (١٩٢١) لدى العقّاد) - عبر مرحلة عقلانية عابرة - إلى مرحلة الكتابات الإسلاميّة. فانصبّت مكوناتهما الرومانسية في نتاجهما الثقافي الإسلامي، ونتج ذلك المزيج الديني - الأدبي، الإيماني - الرومانسي الذي لبّى احتياجات الفترة ونزعاتها ولقي استجابة عميقة لدى الجمهور. وحتّى طه حسين، المفكّر العقلاني الصريح، لم يسلم كما تبيّن من هذا التحوّل العام[١٦٠]. فالروح التي أملت «في الشعر الجاهلي» (١٩٢٦) غير الروح التي شاعت في «على هامش السيرة» (١٩٣٣). ورغم ان العقلانية التحديثية المتفائلة عادت إلى الإستيقاظ في «مستقبل الثقافة» (١٩٣٨) إلاّ أنّ ثورة الشعور الإجتماعي الغاضب الممتزج بالحزن والإحباط في «المعذّبون في الأرض» ١٩٤٩، جرفت ذلك التفاؤل العقلاني الهادئ حيث تيقّن طه حسين أنّ مصر الشرقية الفقيرة المنهكة تفصلها هوّة شاسعة عن مصر «المتوسطية» العقلانية التي حلم بها.

ولم يقتصر هذا الإحياء الرومانسي للثقافة على المدرسة المصرية. فمنذ ١٩٢٩ نجد الأديب السوري معروف الأرناؤوط (١٨٩٢ - ١٩٤٨) يعيد كتابة تاريخ أبطال الإسلام بأسلوب روائي رومانسي حيث أصدر رواية «سيّد قريش» عام ١٩٢٩ في ثلاثة أجزاء، ثمّ عمر بن الخطّاب» ١٩٣٦ في جزئين، فرواية «طارق بن زياد» ١٩٤١ ثمّ رواية «فاطمة البتول» ١٩٤٢[١٦١].

---

(١٥٩) عبد العزيز الدسوقي، جماعة أبولو وأثرها في الشعر الحديث ، ص ٥٦،٨٤،٧٨، ٥١٨،٣٧٢،١ .

(١٦٠) P. Cachia, Taha Husayn, p.66.

(١٦١) راجع سيرته وأعماله في : سامي الكيّالي، الأدب العربي المعاصر في سورية: ص٢٥٠.

وبذلك أدخلت المدرسة التوفيقية الجديدة النزعة الرومانسية في صلب الشعور الديني المتجدّد وأشاعتها في حركة الإحياء الثقافي التاريخي، بعد أن أصّلتها المهجرية الشمالية في الأدب ورسّختها المهجرية الجنوبية في الروح القومية المنبعثة. ومثّلت الرومانسية خير عون للحركة التوفيقية الجديدة، لأنّها - بطبيعتها الشعورية الحدسيّة - كانت منبعا من منابع الإيمان الذي أحيته التوفيقية لمواجهة العقلانية الخالصة في معادلة التوازن المنشود بين الجانبين.

-٩-

خلت الحركات القومية والوطنية التقليدية من الإهتمام الجدّي بالمسألة الإجتماعية وقضية العدل الإجتماعي، أثناء صراعها السياسي المبكّر ضدّ العثمانيين والسيطرة الأوروبية.

غير انّ هذه المسألة أخذت تحتلّ مكانة هامّة في الفكر والأدب وبرامج الأحزاب والحركات العقائدية الجديدة منذ مطلع الثلاثينات.

وكان لظهور «الإشتراكية الوطنية» في وسط أوروبا، من جهة، ولتزايد تأثير الماركسية من جهة أخرى، أثر منبّه في خلق هذا التوجّه نحو المسألة الإجتماعية.

لكّن العامل المحلّي الأهّم يتمثّل في تنامي الطبقة المتوسّطة الصغيرة (البرجوازية الصغيرة) بمجتمعات الشرق العربي مع بداية هذه الفترة؛ بعد أن كانت طبقة مختلطة من الإداريين والتّجار الأوروبيين ومهاجري شرق المتوسّط (الإيطاليين واليونان)، ومن أثرياء الريف وزعماء العشائر ووجهاء المدن، تنفرد بالسيطرة على الحياة الإقتصادية- الإجتماعية وتمثّل الطبقة النافذة المتحالفة مع الحكم الأوروبي والنظم التقليدية الحاكمة(١٦٢).

وتختلف الطبقة الجديدة - عن تلك القديمة المختلطة والهجينة - في أنّها طبقة «شعبية» صاعدة بكدّها وعلمها من بين الطبقات الدنيا الفقيرة، وفي أنّها «وطنيّة منغرسة جذورها في التربة المحلّية، وفي أنّها أكثر انتماء للتراث الوطني والقومي والديني، وأعمق التزاما بالقضايا العامّة، كما أنّها طبقة «ثوريّة» بمعنى أنّ وعيها

(١٦٢) حوراني: ص ٤١٧.

الثقافي المتفتّح قد استوعب واقعها الإجتماعي المتواضع وتخطّاه إلى تطلّعات أرفع- بخلاف الطبقات الدنيا الأمّيّة القانعة بنصيبها- الأمر الذي خلق لديها توتّرا بين الواقع والوعي، ونزوعا إلى الثورة على ذلك الواقع بمجابهة الطبقات العليا ونظامها السياسي التقليدي (١٦٣). ونشأ عن ذلك اتّصاف معظم أفراد هذه الطبقة بطموح يتجاوز قدراتهم- كشأن البرجوازية الصغيرة دائما- ممّا عرّضها لظاهرة الصراع النفسي والفكري، والتأرجح بين النقائض، وتبدّل القيم واهتزازها (١٦٤). ولعلّ هذا ما يفسّر ميلها إلى المثل الرومانسية- في فترة نضالها خاصّة وقبل أن تصبح طبقة سائدة حاكمة- مع نزوع لتفسير التاريخ برؤية رومانسية تجلّ المتمرّد الفرد والبطل الثائر الصانع لمصيرة وقدره.

---

(١٦٣)- ففي الوقت الذي لم يزد فيه مستوى المعيشة عام ١٩٤٩ عن مستواه عام ١٩١٣- بمصر- كان عدد المتعلّمين غير الأمّيين يزيد عام ١٩٤٩ ثلاث مّرات عن عددهم عام ١٩١٧. وهي زيادة جعلت ربع السكّان- بعد سنّ العاشرة - يقفزون فوق حاجز الأميّة . راجع :
P.O'Brien, The Revolution In Egypt'S Economic Sytem,pp. 1-3.

(١٦٤)- تمثّل الروايات الإجتماعية لنجيب محفوظ بين ١٩٤٧-١٩٥٧ وثيقة خصبة لدراسة هذه الظاهرة. انظر :- محمّد مندور، قضايا جديدة في أدبنا الحديث، ص ٦٦ حيث يحلّل شخصيّة «البرجوازي الصغير» أحمد عاكف بطل «خان الخليلي». وعن تأثير الشاغل الإجتماعي في أدب المقالة، راجع : الزيّات: الفصل الثاني ص ١,٤,٨,١١,١٤,١٧,٢١,٢٥.

فلقد عكست افتتاحيّات الزيّات في مجلّة الرسالة سيطرة هذا الهّم الإجتماعي على مناخ المرحلة؛ (رغم انّها ذات اتّجاه أدبي وفكري معتدل ويغلب على صاحبها الإهتمام البلاغي الفنّي).

من بين ٩٣ مقالة كتبها الزيّات في الرسالة بين يناير ١٩٣٩ ومارس ١٩٤٤، نجد حوالي ثلاثين مقالة تتناول المشكلة الإجتماعية، وبالذات مشكلة الفقر والغنى وطرق مكافحة الفاقة وتخفيف بؤس المعدمين.

ومنذ مطلع ١٩٣٩- وقبل نشوب الحرب - تتوالى المقالات التالية: «الفقير والغني» «ضحيّة من هذا؟»-«عيد الفقير»-«كيف نعالج الفقر»-«يا أذن الحي اسمعي»-«الطفولة المعذّبة»-«غني فقير»-«منطق الغنى»- «اقتلوا الجوع تقتلوا الحرب»-«فلأحون وأمراء»- «هل لأغنيائنا وطن؟»-«منهاج لوزارة الشؤون الإجتماعية:الجهل، الفقر، المرض».. الخ.

وفي ٢٤ ابريل ١٩٣٩ يخلص الزيّات من هذه الحملة بقوله: «عالجت الرسالة في بضع عشرة مقالة آلام الجوع وآثار الفقر... وكان في وطننا يومئذ ان الناس متى هذّبتهم المعرفة.. يصبحون أعلم بحكمة الله.. وأجدر أن يحكّموا العقل والعدل، ولكنّا تركنا الموضوع قانطين من رحمة القلوب، لاننا وجدنا غاية الأمر فيه، لا تبعد عن البكاء والإستبكاء، ما دام الحكم لأيدي الأقوياء، والتشريع لألسنة الأغنياء.. والخصومة الأبدية بين الناس هي المادّة، والنكبة الأزلية على النظام والخلق هي الفقر، وكلّ ثورة في تاريخ الأمم، أو جريمة في حياة الأفراد، إنّما تمتّ بسبب قريب أو بعيد إلى الجوع»- الزيّات، وحي الرسالة: ٢ ص ٤١.

وهكذا مع معاناة الأبعاد الإجتماعية الحقيقية لمشكلة الفقر، يتحوّل الشعور العفوي بالعطف على البائسين والمشاركة لهم، إلى وعي بوقائع الصراع وعلاقات الطبقات وأثر ذلك على الحكم والتشريع والتنبّه أخيرا إلى الإرتباط بين الفقر والثورة.

وفضلا عن ذلك، تتميّز هذه الطبقة المتوسّطة بخاصّية «وسطية» ناجمة عن تأرجحها بين نقيضين، لا تتحقّق موازنتهما إلاّ بحلول واستجابات «توفيقية». فهي بحكم وعيها الثقافي تحمل شيئا من روح العصر والحداثة، وهي بحكم جذورها المكّونة ترتبط بعراقة بتراثها القومي والديني. لذا فهي تلجأ إلى التوفيق بين الطرفين لأنّها لا تستطيع الإكتفاء بأحدهما، أو لا تستطيع بحكم تكوينها الثنائي التراثي- العصري أن تحسم انتماءها لأحدهما دون الآخر. وهذا يفسّر لنا- اجتماعيا- سبب إحياء توفيقية محمد عبده في فترة تنامي هذه الطبقة (منذ حوالي ١٩٣٥). فالتوفيقية هي «الايديولوجية» الأكثر ملاءمة لها، والأكثر تعبيرا عنها. (ولقد كان محمد عبده نفسه من أبناء الشريحة التاريخية الأولى من هذه الطبقة المتوسّطة، تلك الشريحة التي بدأت في التكّون منذ عهد محمّد علي).

وبالإضافة إلى هذا الموقف الوسطي بين التراث والمعاصرة- دينيّا وحضاريّا- وجدت البرجوازية الصغيرة ذاتها في موقف متأرجح بين الطبقات الدنيا والطبقة العليا، أي في موقف وسط بين الثورة الكاملة والمحافظة التامّة (وبالتالي بين الشيوعية والرأسمالية). لذلك جاءت «ثوريّتها» ثوريّة وسطيّة معتدلة تتمرّد على الطبقة الحاكمة، ولكنّها لاتصل إلى حدّ الإطاحة بالقاعدة الإجتماعية كلّها ودفع الطبقات الدنيا إلى السيطرة على الحكم (كما تفعل الشيوعية)[١٦٥]. إنّها ستقاوم «الرجعية» بيد، ولكنّها ستمنع، باليد الأخرى، وصول الشيوعية إلى الحكم. وسترفض الرأسمالية والشيوعية معا، بإسم الفكرة الديمقراطية الإشتراكية- وهي مركّب وسطي تصالحي وتطوّري يحاول الجمع بين النظامين. وباختصار، فإنّها ستبلور أيضا توفيقيّتها السياسية-الإجتماعية الخاصّة بها (والتي ستتمثّل على الأغلب في البعث والناصرية). وهي صيغة إذا تتبّعنا أصولها الفكرية وأزحنا عنها غطاءها «الايديولوجي» الثوري ومصطلحها المستعار من الفكر الغربي، وجدناها تنبع من التوفيقيّة (الدينية- الفلسفية) الأم، وتمثّل رافدها السياسي- الإجتماعي (وهو ما سنحاول إثباته في القسمين الثالث والرابع).

---

(١٦٥) وذلك ما يؤدّي إلى «وقوع البرجوازية الصغيرة بين نارين: نار الطبقات الأعلى منها ونار الطبقات الأدنى منها؛ فتسعى تبعا لذلك «لاحتلال مراكز الطبقات الأعلى ولمنع الطبقات الدنيا من الوصول إلى مراتبها الحقّة»-عبدالله حنّا: ص ٦٨؛ أنظر أيضا: صلاح المختار، بعض القضايا الايديولوجيّة للبرجوازية الصغيرة، بيروت ١٩٧٥، ص ٧٥ وما بعدها.

وإذا كانت التوفيقية الدينية المستجدّة قد جاءت لمنع انشطار الفكر العربي بين السلفية والعلمانية ولوقف تقدّم الثورية العقلانية الخالصة، فإنّ هذه التوفيقية السياسيّة قد جاءت ردًا على احتمال الانشطار الإجتماعي العنيف الذي شهده الشرق العربي بعد الحرب الثانية مباشرة مع تفاعلات قضية فلسطين، حيث لاح شبح الصراع الدموي بين السلطة والأحزاب المتطرّفة الجديدة (الإخوان، الشيوعيين، القوميين السوريين)، كما ظهرت بوادر الحرب الأهلية بين القوى المتطرّفة ذاتها، الأمر الذي هدّد الموقع الوسطي للبرجوازية الصغيرة وعرّضها للتمزّق بين الجانبين ووضعها أمام خيار حاسم لا تقدر عليه (١٦٦). ولكي تتجنّب هذا الحسم- الذي بدا من وجهتها التوفيقية انشقاقا خطيرا يهدّد كيان الأمّة وحضارتها- اضطلعت بمهام دور تاريخي توفيقي يتناسب مع طبيعتها ويحول دون احتمال الإنشطار الإجتماعي والحضاري.

وبنشوء حركة البعث وانتشارها، وتحوّل ثورة ٢٣ يوليو (تموز) ١٩٥٢،إلى تيّار قومي عربي متحالف مع البعث، استطاع اتّجاه الطبقة المتوسّطة الصغيرة، بفكره التوفيقي، وقف صراع الأضداد بقمع النقيضين المتطرّفين الأصولي والماركسي وتجميدهما، وتقديم حلّ وسط يحاول استيعاب الطرفين في صيغة تصالحية تمنع انشطار المجتمع وتصون وحدة الأمّة (بقديمها وجديدها معا).

وهكذا استطاعت التوفيقية العربية تأجيل الحسم التاريخي الذي أقدمت عليه أمم أخرى في العصر الحديث، ومنع حدوث ذلك النوع من الثورات الراديكالية التي شهدتها أمم كروسيا والصين وفيتنام. تلك الثورات التي حسمت موقفها بين تراثها القديم ومسارها الجديدة باختيار العنصر الثاني بشكل قاطع وإذابة القديم كلّيا في الجديد دون الإبقاء عليه عنصرا مستقلاً متميّزا ومؤثرا، كما هو الحال في المعادلة التوفيقية العربية المعاصرة.

---

(١٦٦)- بشأن ظاهرة العنف وأبعادها - خلال هذه الفترة- راجع مقدّمة لويس عوض لرواية «العنقاء» حيث يشير في اعترافاته الفكرية إلى أنّ مشكلة العنف اتي استشرت في المجتمع كان لها الاثر في توجيه فكره نحو حلّ اجتماعي سياسي يستبعد فكرة الثورة الدموية التي تبيح القتل والتخريب لتحقيق أهدافها. (لويس عوض، العنقاء، ص ٣١-٣٢). ويعترف جمال عبدالناصر، القائد التاريخي لثورة الطبقة المتوسطة، ان تجربته المبكّرة في ميدان الإغتيال السياسي وما تركته في نفسه من مرارة وتمزّق قد دفعته في النهاية لاختيار طريق الثورة السلمية البيضاء. (فلسفة الثورة:ص ٣٩-٤٠). ونلاحظ ان هذه الإدانة للعنف لدى أفراد الطبقة المتوسّطة كان يقابله مسلك عنفي لدى الطرفين المتصلّبين: الإخوان والشيوعيين.

لوحة تقريبية للعلاقة بين تقسيمات الفكر الإسلامي والفكر العربي الحديث

دائرة الايمان – المنزلة بين المنزلتين – اللا–إيمان

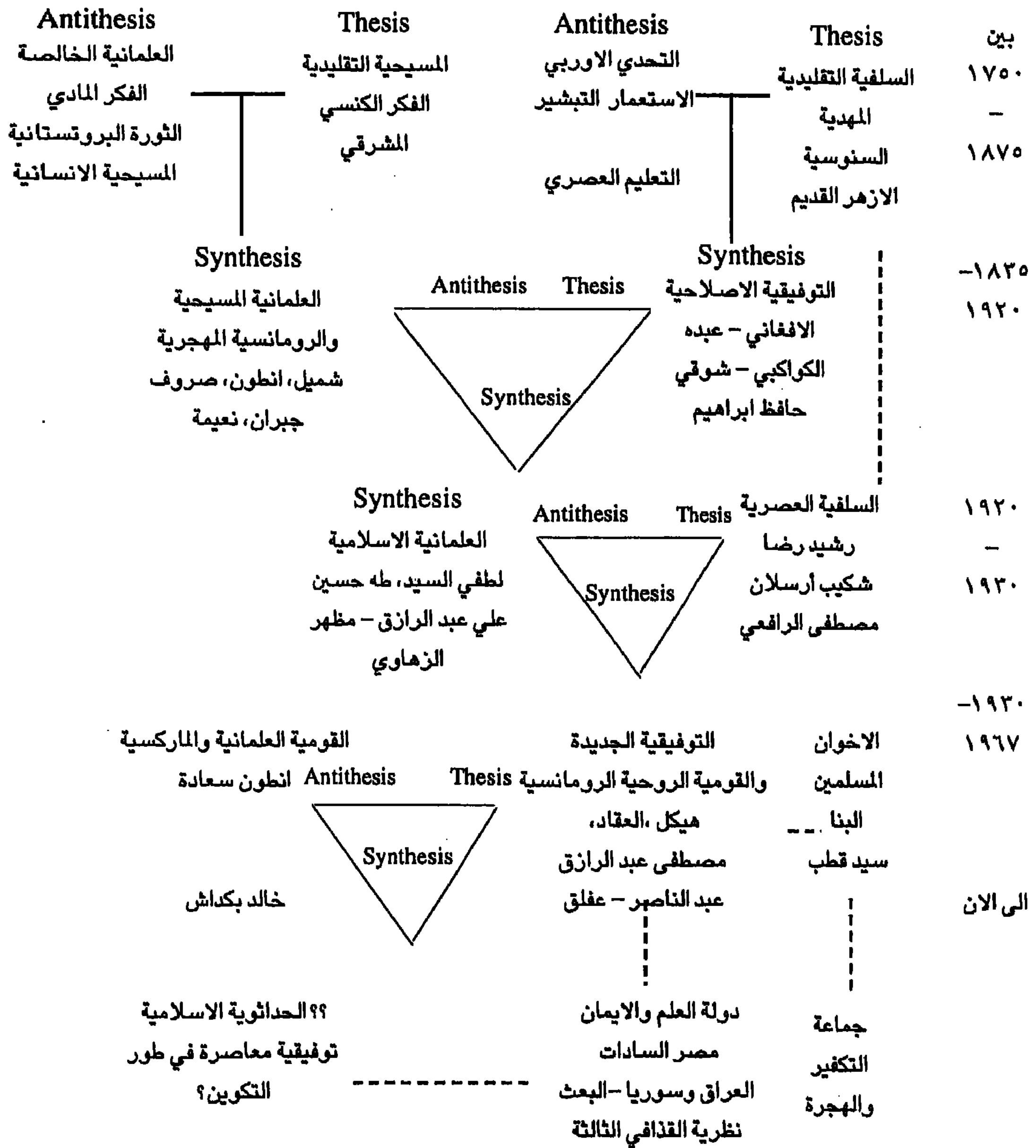
لزوم الحدّ	الاعتدال والتوسّط		الغلو حسن – شنيع	(البدعة)	(الكفر)
أهل الحديث	أهل الرأي	أهل التأويل العقلي	التاويل الباطني	مخففة منكرة	أهل الشرك
الحنبلية	الحنفية	المعتزلة	الاسماعيلية	الحلولية	الزندقة
المالكية	الاشعرية	الفلاسفة الاسلاميين	وفروعها	التقمص	الردة
الصفاتية	الماتريدية	معتزلة الشيعة		التناسخ	الكفر
الظاهرية	الغزالي	والشيعة الامامية	الصوفية	تحريم ما أحل	الالحاد
ابن تيميّة	الشيعة	الصوفية العقلية	المغالية	أو تحليل ما حرم	الدهرية
	الزيدية				انكار النبوة

أهل الكتاب

ايمان معترف به– من خارج المعتقد الاسلامي– باعتباره امتداداً تاريخيا للوحي السماوي والتراث الابراهيمي

المسيحية التقليدية أو الطائفية	المسيحية العلمانية	المسيحية التوفيقية
سلفية	توفيقية	رفضية (علمانية)
المهدية	مدرسة محمد عبده	البهائية
السنوسية	(التوفيقية الإصلاحية)	القاديانية
	التوفيقية المعاصرة	العقلانية البحتة
الاخوان المسلمون	هيكل– العقاد– مصطفى عبد الرزاق، يوسف كرم	المادية– الماركسية
	القومية التوفيقية:	القومية العلمانية:
	الناصرية	انطون سعادة
	البعث	
اليمين؟	الوسط؟	اليسار؟؟

الدورات الجدلية التوفيقية في الفكر العربي الحديث



الفصل الثاني:

«المثال» الفلسفي للفكر العربي

البحث عن معالم «فلسفة عربية»

نشأة المصطلح «التوفيقي» وتطوّره *

متى أصبح مصطلح «توفيق» و «توفيقية» بمعنى التقريب، ثمّ التوحيد، بين العقل والايمان، وبين الفلسفة والدين مصطلحا معتمدا في الفكر الإسلامي، وما هي جذور منشئه؟

لانجد شيوعا متواترا لهذا المصطلح – لفظا – في نصوص الفلسفة الإسلامية القديمة. وقد استخدم قبله مصطلح «الجمع» – الجمع بين المعقول والمنقول، الجمع بين رأيي الحكيمين – للدلالة على العمليات الفكرية الهادفة لتحقيق الاتفاق والوحدة بين الفلسفة والدين، أو بين مذهب فلسفي وآخر، أو بين أية فكرتين أو عنصرين يراد ردّهما إلى حقيقة مشتركة، وازالة ما يبدو بينهما من اختلاف في الظاهر. غير ان مصطلح «الجمع» ترادفت معه – منذ الأصل – مشتقات من الجذر (و–ف–ق») – كما سنرى من الشواهد التالية – بحيث يصحّ القول ان مصطلحي «الجمع» و«التوفيق» مترادفان – قديم وحديث – لمفهوم فكري واحد.

فأبونصر الفارابي (متوفى ٣٣٥هـ/ ٩٥٠م) يستخدم مصطلح «الجمع» في كتابه «الجمع بين رأيي الحكيمين» أفلاطون وأرسطو للدلالة على محاولته الفلسفية في ازالة الفوارق بين مذهبيهما وردّهما إلى نسق فكري متّحد، حيث يقول: «.. أردت في مقالتي هذه أن أشرع في الجمع بين رأييهما، والابانة عمّا يدلّ عليه فحوى قوليهما. ليظهر الاتفاق بين ما كانا يعتقدانه ويزول الشك»[1]؛ مردفا بذلك مفهوم «الاتفاق» بمفهوم «الجمع». وأبو الوليد بن رشد (المتوفى ٥٩٥هـ/ ١١٩٨م) يستخدم مصطلح «الجمع» في كتابه «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال» للدلالة على عملية التأويل العقلي للنص الديني – التي تعدّ حجر الأساس في المنزع التوفيقي الفلسفي كلّه – حيث يقول: «ونحن نقطع قطعا ان كلّ ما أدّى إليه البرهان

---

* ان ارتكاز هذا البحث على النزعة التوفيقية يتطلب النظر في جذورها التاريخية والفكرية، وهو ما نعمد اليه في هذا الموضع: فنرصد تطور المصطلح، ثم الجذور التاريخية للظاهرة ذاتها في تجلّيها الحضاري الشامل، وأخيرا اطارها الفلسفي لتعريفها وتحديدها فكريا ليتسنّى اتخاذها – بعدئذ – معيارا لتصنيف التيارات الفكرية موضع البحث، وغربلتها.

(١) الفارابي، الجمع بين رأيي الحكيمين، مطبعة السعادة بمصر، ص ٠١

وخالفه ظاهر الشرع، ان ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي. وهذه القضية لايشكّ فيها مسلم، ولا يرتاب بها مؤمن. وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجربّه، وقصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول والمنقول [٢]. وفي موضع آخر من كتابه يعقّب على مهاجمة أبي حامد الغزالي (المتوفى ٥٠٥هـ/ ١١١١م) للفلاسفة بقوله:«... وتطرّق بذلك قوم إلى ثلب الحكمة، وقوم إلى ثلب الشريعة، وقوم إلى الجمع بينهما، ويشبه أن يكون هذا أحد مقاصده بكتبه[٣]. ويقترب ابن رشد من تعبير «التوفيق» عندما يستخدم فعلا مشتقًا من مادة (و-ف-ق) في قوله:«..فإن الحقّ لا يضاد الحقّ،بل يوافقه ويشهد له»[٤] وذلك في معرض تأكيده الوفاق بين الحكمة والشريعة. ويستخدم المفكّر والفقيه الحنبلي أحمد بن تيمية (المتوفى ٧٢٨هـ/ ١٣٢٨م) تعبير «الموافقة» لوصف نوعية العلاقة بين مفهومه للمعقول ومفهومه للمنقول في عنوان كتابه الموسوم «موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول». وهو لا يقصد بهذا التعبير «التوفيق» بالمفهوم الفلسفي- إذ القصد من كتابه دحض مواقف الفلاسفة التوفيقيين[٥]- وانما يعني موافقة ما هو معقول، من الوجهة السلفية السنية، لما هو ثابت الأصل من التراث المنقول، مع التأكيد على أهمية الجانب الثاني. إلاّ أن استخدام ابن تيمية لهذه الصياغة (موافقة المعقول والمنقول) دليل على انتشار هذا النوع من المصطلح حتّى لدى المعارضين لمنزع التوفيق الفلسفي، وتأثرهم بقاموسه في الردّ عليه. غير أن مصطلح «الجمع بين المعقول والمنقول» أو بين الحكمة والشريعة وإن كان أكثر شيوعا في الاعتبار الشائع القديم، وأقرب إلى التعبير عن المفهوم التوفيقي الفلسفي، إلاّ أنّه لم يكن التعبير الوحيد المتّفق عليه اجماعا للدلالة على ذلك المفهوم. فقد حفلت النصوص الفلسفية القديمة بتعبيرات أخرى- بعضها بلاغي مجازي- للدلالة عليه بتأكيد معاني التكامل والتآخي والانسجام بين المجالين.

---

(٢) ابن رشد، فصل المقال، ٣٣

(٣) ابن رشد، فصل المقال، ٥٢.

(٤) المصدر ذاته ٣٢.

(٥)- ابن تيمية، موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول، مطبوع على هامش كتاب «منهاج السنة النبوية»، طبع بولاق ١٣٢١هـ،ج ١-راجع ص ٣-٤ بشأن تعرّضه لرأي الفلاسفة التوفيقيين.

فمن ذلك ما يورده أبو حيان (المتوفى ٤٠٠هـ/ ١٠٠٠م) على لسان أبي سليمان بن بهرام المنطقي السجستاني (المتوفى حوالي ٣٨٠هـ/ ٩٨٠م) قوله :« والقول وإن غمضت، فالمراد بيّن والمطلوب متيقّن. وهل الحكمة إلاّ مولّدة الديانة، وهل الديانة إلاّ متمّمة الحكمة ؟ وكنت حدّثتني عن شيخكم الحضرمي الصوفي انه قال :«النقب كثيرة والعروس واحدة»-(أبو حيّان التوحيدي كتاب المقابسات، المطبعة الرحمانية بمصر، ١٩٢٩، ص ٢٩٠) - ويعبّر ابن سينا (المتوفي ٤٢٨هـ/ ١٠٣٧م) بدوره عن هذا المفهوم بقوله : « ومبادئ هذه الاقسام التي للفلسفة النظرية مستفادة من أرباب الملّة الالهية علي سبيل التنبيه، ومتصرف علي تحصيلها بالكمال بالقوة العقلية علي سبيل الحجة» - (ابن سينا، تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، ط القاهرة، ١٩٠٨، ص٣ -) وينسب أبو حيّان التوحيدي لاخوان الصفاء (الذين نشطوا منتصف القرن الرابع الهجري) قولهم : «ان الشريعة قد دنست بالجهالات... ولا سبيل إلى غسلها إلاّ بالفلسفة... وزعموا انه متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة الاسلامية فقد حصل الكمال » - أبو حيّان التوحيدي، (المقابسات، ص ٤٥). (وعلينا هنا أن نلاحظ مدي «الوعي» بابعاد العملية التوفيقية ومغزاها الحضاري لدي التوفيقيين القدماء) ويختم ابن رشد رسالته في التوفيق بين الحكمة والشريعة بقوله :«ان الحكمة هي صاحبة الشريعة، والأخت الرضيعة.... وهما المصطحبتان بالطبع، المتحابتان بالجوهر والعزيزة» -(ابن رشد، فصل المقال، ص٦٧).

وفي العصر الحديث، عندما عادت التوفيقية المستجدّة على يد شيخها محمد عبده (١٨٤٩-١٩٠٥)، نراه يستخدم في معالجاته لموضوع الصلة بين العقل والإيمان، وبين المدنية والإسلام، مصطلح «الجمع» القديم في بعض الأحيان [٦]؛ وتعبيرات مثل «ملازمة العلم للدين» و«متابعة العلم للاسلام ومباينته لسواه» و«تآخي العلم والدين»[٧]؛ إلاّ ان أكثر تعبيراته عن هذه الفكرة تدور أيضا حول مشتقات الجذر (و-ف-ق) نحو «يتفق الدين مع المدنية» و«الوفاق بين العلم والدين» وهو أشيع مصطلحاته»[٨]، حتّى انه اطلق على الشريعة الإسلامية «شريعة الوفاق» لاستعدادها

(٦) محمد عبده، الاسلام بين العلم والمدنية، ط الهلال، ١٩٦٠،ص ٢٠٠، ٢٠٤.

(٧) المصدر ذاته ، ٢٠١،١٩٧،١٨٨

(٨) محمد عبدة،رسالة التوحيد، دار المعارف بالقاهرة، ١٩٦٦،ص١٥٤ ،١٧٩. والإسلام بين العلم والمدنية، ١٩٧،١١٩.

في اعتقاده للانفتاح والتحاور والتفاعل مع الآخرين ومع المؤثرات الوافدة [٩]. وقد استخدم محمد عبده مصطلح «التوفيق» لفظا عندما تعرّض لفكرة «الجمع» بين مفهوم ديني ايماني واعتبار عقلي انساني، هما التوكّل والسعي، حيث قال:«.. فلانكون متوكلين حق التوكل حتي نستعمل نفوسنا في الوسائل التي توصلنا إلى بلوغ الغاية من أعمالنا. وان نجيد الاستعمال حتى لا يقع لنا ضلال في طريق الوصول إلى المقصود... وبهذه الوسائل يسهل التوفيق بين السعي والتوكّل.. لاسيّما في تحصيل العلوم [١٠]. وفي (رسالة التوحيد) يستخدم مصطلح :«.... أما البحث فيما وراء ذلك من التوفيق بين ما قام عليه الدليل من احاطة علم الله وإرادته وبين ما تشهد به البداهة من عمل المختار فيما وقع عليه الاختيار،فهو من طلب سر القدر الذي نهينا عن الخوض عنه .. »[١١] وهو هنا يورده بمعنى التوفيق غير المستحب دينيا الذي نعاه السلفيون والمعتدلون قديما على بعض المتكلّمين والفلاسفة لمبالغته في طلب التعليل العقلي، بينما أورده في المثال الأول بمعنى التوفيق المرغوب الجامع بين الايمان بإرادة اللّه وبين الاجتهاد الانساني الدؤوب.

وفي الفترة ذاتها يستخدم فرح أنطون (١٨٧٤-١٩٢٢) معاصر محمد عبدة ومجادله تعبيرا مماثلا عندما يقول في سياق عرضه لفلسفة ابن رشد عام ١٩٠٣:«.. أي ان العلم موافق للدين، كما ان الدين موافق للعلم. وبناء على ذلك قال الفيلسوف: ونحن نقطع قطعا ان كلّ ما أدّى إليه البرهان وخالفة ظاهر الشرع.. يقبل التأويل.. الخ»، ثم يجمل أنطون ذلك بقوله:«كان همّه في حياته التوفيق بين الفلسفة والشريعة»[١٢]. ولعلّهاا المرّة الأولى التي يستخدم فيها هذا المصطلح بهذا الشكل المباشر والشامل لمعنى «الجمع». وفي المحاورة الفكرية الجدلية التي دارت عام ١٩٢٦ على صفحات «السياسة الأسبوعية» بمصر واشترك فيها كّل من هيكل وطه حسين ورشيد رضا ومحمد فريد وجدي والشيخ مصطفى عبد الرازق [١٣]، حول العلاقة بين الدين والعلم نجد مفهوم «التوفيق»- مصطلحا وفكرة- يصبح حجر الرحى في

(٩) رسالة التوحيد، ١٥٦.
(١٠) محمد عبدة، دروس من القرآن الكريم، دار الهلال ١٩٥٩، ص ١١١.
(١١) محمد عبدة، رسالة التوحيد، ص ٦٤.
(١٢) فرح أنطون: ابن رشد وفلسفته، مجلة الجامعة، الاسكندرية، ١٩٠٣، ص ٢٤.
(١٣) أنور الجندي، المعارك الأدبية، ص ٤٥١-٤٦٤.

دائرة الخلاف، وهل انه قائم بين المجالين ومرغوب مستحب أم انه وهم غير منسجم مع حقيقتي الدين والعلم. ومن أبرز ما قيل في هذا الجدل الخلاصة المأثورة لطه حسين :«إن الدين في ناحية، والعلم في ناحية أخرى، وان ليس إلى التقائهما من سبيل. ومن زعم للناس غير هذا فهو إمّا أنه خادع أو مخدوع. والحق ان المخدوعين كثيرون وهؤلاء هم الذين يحاولون دائما التوفيق بين العلم والدين»(١٤).

وبالتدريج يستقّر المصطلح ويترسّخ ليصبح اصطلاحا معتمدا في الدراسات المنهجية لتارخ الفلسفة الإسلامية. ففي عام ١٩٢٧ يستخدمه محمد لطفي جمعة في كتابه «تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب» مكان المصطلح القديم (الجمع) وبالمعنى الفلسفي المحدّد في التقريب والتوحيد بين المذاهب الفلسفية المختلفة، وبين الحكمة والشريعة؛ فيتكّرر في قاموسه التأليفي تعبير :«التوفيق بين الفلسفة الدين» (١٥) و«التوفيق بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطو» (١٦).

ومع أن لفظة «توفيق» تصبح اصطلاح دارجا في هذا الموضوع، فإن المفردات الأخرى المرتبطة بالقاموس التوفيقي تتغيّر مع روح العصر، فبعد أن كانت المقابلة تتّم بين المعقول والمنقول وبين الحكمة والشريعة وبين علوم الأوائل وعلوم الدين، غدت الآن قائمة بين العقل والايمان وبين الفلسفة والدين، وبين المعاصرة والتراث، وبين المدنية والإسلام، وبين الغرب والشرق، وبين المادة والروح، وبين المادية والمثالية، وبين العلم الحديث والقرآن.

وقد بدأ هذا التحوّل في المصطلحات التوفيقية بالدرجة الأولى على يد. محمد عبدة ورجال مدرسته من بعده.

وتتوالى الدراسات المنهجية الجامعية في الفلسفة الإسلامية متّخذة من مصطلح «التوفيق» منطلقا لأبحاثها باعتباره تعبيرا عن القضية الفكرية الكبرى في هذه الفلسفة– قديما وحديثا– وتزداد هذه الظاهرة وضوحا مع عودة التوفيقية المستّجدة إلى التأثير في المجتمع العربي منذ بداية الربع الثاني من هذا القرن*. ومن أبرز

(١٤) المصدر ذاته ص ٤٥٦– وقد وردت هذه العبارة في مقالة منشورة لطه حسين في «السياسة الاسبوعية» بتاريخ ١٩٢٦/٧/١٧.

(١٥) محمد لطفي جمعة، تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب، ص ١٨٢،١٧٧.

(١٦) المصدر ذاته ص ١٧٧.

* أنظر «الفصل الأوّل» من هذا البحث بشأن الاحياء التوفيقي منذ ١٩٣٦/١٩٣٢.

الدراسات المذكورة في هذه الفترة: فجر الإسلام وضحاه وظهره، بنزوعه العقلي التوفيقي المعتزلي الواضح» [١٧]، لأحمد أمين (وقد بدأت هذه السلسلة في الظهور منذ عام ١٩٢٨/١٩٢٩)، وكتاب «تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية» (عام ١٩٤٤) باتّزانه وحياده الدقيق بين «النّص» و «الرأي» للشيخ مصطفى عبدالرازق- وسندرسه في موضعه من هذا البحث- ومبحث «الجانب الالهي من التفكير الإسلامي» (عام ١٩٤٥) ومبحث «الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي» (عام١٩٥٧) للدكتور محمد البهي الذي نعدّه أبرز باحث عربي معاصر يهتّم بظاهرة «التوفيق» اهتماما منهجيًا وفكريًا منظّما ومركّزا، متجاوزا بذلك الأطر التقليدية للتوفيق القديم ليحلّله باعتباره منزعا اسلاميا اجماعيًا ثابتا على ضوء ما استجد من نظريات حديثة تستهدف بلورة الصلة، كما تستهدف ايضاح العلاقة بين المتناقضات والثنائيات في الوجود، وتُعنى بكيفيّة التقريب والموازنة بينها، من وجهة النظر الإسلامية العامة، وفيما يتعدّى نطاق التوفيق الخاص بين الفلسفة والشريعة [١٨].

ومع دخول المصطلحات الفكرية «الايديولوجية» الحديثة قاموس الفكر العربي كالمادّية والمثالية والجدلية ونحوها نجد مصطلح «توفيق» في التأليف الفكري

---

(١٧) ذهب أحمد أمين إلى أنّ حركة المعتزلة من أبرز مظاهر الإبداع الثقافي في الحضارة الإسلامية، كما اعتبر القضاء عليها، سياسيّاعلى يد المتوكّل ثمّ فكريًا على يد الأشعري، من أبرز أسباب عقم هذه الحضارة وموتها- أنظر :أحمد أمين، ظهر الإسلام، ج٤، ط٣، ص١٩٢. ويكتب د. أحمد فؤاد الأهواني في مذهب أحمد امين:«... أعلن فيما يختّص بالدين عدّة آراء تعدّ ثورة حقيقية في هذا الميدان، أوّلها الرجوع إلى مبادئ المعتزلة أي تفسير الدين بالعقل، والثاني فتح باب الاجتهاد حتّى لانظّل عبيدا لأبي حنيفة والشافعي ومالك وابن حنبل..» - انظر مقدّمة المصدر ذاته، ص ١٤. ويقول عنه في موضع آخر:«جاهر بالانتصار لمذهب المعتزلة، أهل العقل في الاسلام، ونادى بالرجوع إليه، مع أنّ المسلمين عارضوا ذلك المذهب منذ القرن الرابع، وحكموا على أصحابه بالكفر»- المصدر ذاته، ص ١١، (من المقدّمة بقلم د. أحمد فؤاد الأهواني).

(١٨) د. محمد البهي، الجانب الالهي من التفكير الإسلامي، ج٢، ص ١٤-٣٤ وهو في هذا الكتاب يدرس الظاهرة التوفيقية في اطارها الكلامي - الفلسفي القديم. وأنظر :د. محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث، ط ٤، ص٣٨٤-٣٩٢ وهو في هذا الكتاب يعرض لما يمكن أن تستوعبه الفكرة التوفيقية من مفهومات حديثة لبناء منطلقها الفلسفي في إقامة التوازن والتعادل بين ثنائيات الوجود ونقائضه. وسنعرض لذلك في موضعه من سياق هذا الفصل، مكتفين هنا بهذه الاشارة في مضمار تطوّر مدلول المصطلح التوفيقي لفظا.

المعاصر يكتسب هو الآخر «إيّة ism» الايديولوجيات فيتحوّل إلى «توفيقيّة»- بما يوحي بوجود مدرسة فكريّة أو اتّجاه فكري، أو ظاهرة فكريّة عامّة تتّصف بهذه الصفة - ونلاحظ ان أكثر من يستخدم هذا المصطلح الجديد- توفيقية- هم معارضو منزع التوفيق من سلفيين وعلمانيين ربّما لقدرتهم على تشخيصه ورؤية أبعاده بوضوح من خارج موقف دعاته الملتزمين به الذين يستخدمون في الأغلب مصطلحات أخرى للتعبير عن موقفهم التوفيقي كـ «الاصلاح» و«التوازن» و«التعادل»ونحو ذلك [١٩]؛ ولعلّهم جانبوا المصطلح ذاته بسبب ما يوحيه لفظ «توفيق» في بعض نواحيه، من افتقار للأصالة الفكرية وللحافز المعنوي الدافع للعمل، ومن تصنّع الجمع بين النقائض.

فمن أمثلة شيوع المصطلح في القاموس الفكري المعاصر للسلفية والعلمانية ما يستخدمه صاحب كتاب «اتجاهات التفسير في العصر الحديث»، الذي ينقض التوفيقية سلفياً، من تعبيرات نظير :«الحركة التوفيقية» و «حركة محمد عبده التوفيقية» و«النزعة التوفيقية» و«اتّجاه عقلي توفيقي» [٢٠]؛ كما يستخدم صاحب كتاب «نقد الفكر الديني»، الذي يقض التوفيقية علمانيا وماديّا، تعبيرات مثل :«ظاهرة الفكر التوفيقي» و«مجالات التفكير التوفيقي» و«طرائق التفكير التوفيقي» و«الأفكار التوفيقية» مع تعداد أنواع التوفيق في رأية مثل «التوفيق الخطابي» و«التوفيق التعسّفي» [٢١].

وجدير بالملاحظة ان هذا المصطلح - عندما يستخدم سلفيّا أو علمانيّا-لا يعود مصطلحا علميّا محايدا بل يحمل في الأغلب مدلولا سلبيا للانتقاص من التوفيقية والتقليل من شأنها الفكريّ. والمثير للانتباه ان التوفيقية- منذ الغزّالي وابن تيمية إلى يومنا هذا كما يتّضح من الكتابين المذكورين- عرضة للاتّهام والنقض والمحاربة وهذا ما يجعل دراستها بموضوعية وحيادية أمرا ضروريّا، إن لم يكن لشيء، فعلى الأقّل بدافع الفضول الفكري لمعرفة سبب هذا الصراع.

---

(١٩) راجع مثلا: توفيق الحكيم، التعادلية ، ص وأيضا: محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث،ص ٣٨٥-٣٨٦.

(٢٠) د. عبدالمجيد محتسب، اتجاهات التفسير في العصر الحديث، ص ١٠٢، ١٦٦، ٢٢٩.

(٢١) د. صادق العظم، نقد الفكر الديني ٣١، ٣٣، ٤٥، ٥١.

معادل «التوفيقية» في الفلسفات الغربية:

وفي مضمار النظر في قاموس الفكر التوفيقي يجدر البحث في هذا الموضع عن أدق معادل فكري في اللغات الأوروبية يقابل مصطلح «توفيق» و«توفيقية» ليس من أجل التوصّل إلى ترجمة صحيحة له فحسب، ولكن لتبيّن ما يعادله من مفهومات فلسفية ونظائر فكرية وباعتبار ان بعض مقوّمات التوفيق المعاصر منطلق منها في تلك اللغات أيضا.

لدي البحث عن أصلح ترجمة لمصطلح «توفيق» وعن أدق مقابل له في الفكر الأوروبي نجد المصطلحات الثلاثة التالية:

١ - Eclecticism

٢- Conciliation (re)

٣- Concord (ism)

تعني كلمة Eclecticism الانتقائيّة أو التخيّرية، وهي ذات أصل إغريقي †Eklektizismus(انظر قاموس Webster،مادة Eclectic). وكان هذا الاسم يطلق على مدرسة «الانتخاب والتوفيق» التي سادت في الطور الفلسفي الثاني من العصر الهليني الروماني (من منتصف القرن الأول قبل الميلاد إلى منتصف القرن الثالث الميلادي)؛ وغاية هذه المدرسة :«الانتخاب من الآراء الفلسفية القديمة، والتوفيق بين بعضها بعضا أو بينها من جهة وآراء دينية أو تصوّفيّة من جهة أخرى[٢٢]. ثم أطلق الفيلسوف الفرنسي فيكتور كوزان (١٧٩٢-١٨٦٧) في العصر الحديث هذا الاسم (Eclecticism) على مذهبه الذي :«يرمي إلى استخلاص عقيدة النوع الإنساني أي استخلاص ما في كل مذهب من وجه حق وانتهى إلى وجوب «الجمع بين المذهبين الحسّي (المادي) والعقلي (الروحي)» هادفا بذلك إلى تحقيق «وحدة الوجود حيث تتلاءم الأضداد» [٢٣].

وفي الأبحاث الحديثة عن الفكر العربي نرى د. البرت حوراني يستخدم المصطلحين reconciliation,Eclecticism في الإشارة إلى توفيقية محمد

(٢٢) د . محمد البهي، الجانب الالهي من التفكير الإسلامي ١/ ١٤٦.

(٢٣) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ط ٥ ، ص ٣٠٧.

عبده- راجعHourani Arabic Thought p. 142,144. كما يستخدم J.W. Sweet-man مصطلح Reconciliation في الإشارة إلى عملية التوفيق في الديانات السامية كلّها - راجع كتابهIslam and Christian Theology, i.p.52.وفي الترجمة الفرنسية لرسالة الأفغاني «الردّ على الدهرية» ترجم مفهوم التوافق بين الدين والفلسفة: Reconciliation.- (راجع الترجمة الفرنسية لهذه الرسالة، ص ١٨٥).

ويستخدم المستشرق آربري كلمة Concord في الإشارة إلى التوافق بين العقل والوحي [٢٤]. وقد شاعت هذه التسمية Concordism في الفكر الديني الفرنسي الحديث للإشارة إلى مبدأ تفسير نصوص الكتاب المقدّس على ضوء نتائج العلم الحديث (انظر: معجم Larousse تحت مادة Concordism). وفي ملحق «المصطلحات العلمية والفنّيّة» الصادر ضمن الطبعة الجديدة المعدّلة من (لسان العرب) نجد تحت كلمة «اتفاق» من الجذر و-ف-ق التعريف التالي:«نظرية الاتفاق= Concordism (e): اتفاق الحكمة والشريعة، لأنّ العقل والوحي من مصدر الهي واحد وهي نظرية قال بها فلاسفة الاسلام، وفصلها ابن رشد، وأخذها عنه توماس الأكويني بين اللاتينيين» [٢٥].

الآليات الذهنية للتركيب الفلسفي التوفيقي:

وفي رأيي أنّ هذه الكلمات الثلاث تتكامل في إيضاح مراحل العملية التوفيقية، ويمكن الاستفادة بكّل منها في الفهم المتدرج لظاهرة التوفيق:

١- إنّ كلمة Eclecticism تفيد معاني الاختيار والانتقاء والانتخاب. وهذه عمليّات يقوم بها المفكّر التوفيقي في البداية عندما يستهلّ بحثه عن العناصر المفيدة لبلورة نظامه التركيبي. غير انه لا يقف عند هذه المرحلة،بل ينتقل إلى طور دمج تلك العناصر فيما بينها لإخراج الصياغة الجديدة المركّبة، وهذا ما يتعدّى النطاق الإنتقائي المحض. أضف إلى ذلك أنّ التوفيقي يقوم بالتقريب والملاءمة بين ثنائيات الوجود وتعارضاته أو تناقضاته الإثنينية، أي انّه معنّي أساسا بنظامين متعارضين محدّدين يوفّق بينهما وليس بالانتقاء الحرّ

(٢٤) A.J. Arberry, Revelation and Reason in Islam, p.7

(٢٥) لسان العرب، ط معدّله، خياط ومرعشلي، ٤/ ٢١٣

المطلق من كلّ النظم دون تحديد (التوفيقيون الإسلاميون- مثلا- رفضوا الانتقاء من «المانوية» رغم انتشارها في بيئتهم، كما كان التفاتهم للعناصر الهندية محدودا مع احتكاكهم بها، بينما كان جلّ اهتمامهم منصرفا نحو الأفلاطونية المحدثة لتحقيق معادلتهم التوفيقية بينها وبين عقيدتهم الاسلامية)؛ لذلك فهناك فارق بين الانتقائي والتوفيقي بمعى أنّ الأوّل حرّ الانتخاب والانتقاء وغير مقيّد بمنطلق عقيدي سلفا وقادر على الاقتباس من نظم عديدة متفرّقة ومتناقضة، بينما يتقيّد التوفيقي بمبدأ المقاربة بين نظامين لهما- معا- تأثير حيوي على تفكيره، ممّا يدفعه لافتراض وحدة أعمق بينهما تتجاوز خلافاتهما الظاهرية التي يسعى جهده لإزالتها، أو التخفيف منها. وعليه فالانتقائية Eclecticism متضمنّة في التوفيقية وتمثّل مرحلة من مراحلها ولكن ليست هي إيّاها.

٢ – أمّا Reconciliation فتشير إلى سير عملية التوفيق في مرحلتها الوسطى الدقيقة. إنّها تعبّر عن حالة الفعل والحركة الذهنية حيث يكون الفيلسوف التوفيقي حادّ الوعي، متيقظ الإرادة، متحفّز القصد يزيل التعارضات والفوارق ويعمل جاهدا على اكتشاف نقاط الالتقاء ومواضع التماثل والوحدة. إنّها الفترة التي يعاني فيها التناقض بين طرفي فلسفته · وهذا يعني أنّ التوفيقية على طابعها التصالحي لا تخلو من توتّر داخلي خفي من أجل الوصول إلى الوحدة الأعمق المنشودة.

٣– وفي المرحلة الثالثة والأخيرة تأتي حالة الاتّفاق والوفاق Concordحيث يعكف المفكّر التوفيقي على ترسيخ طابع الوحدة في نظامه، وإبراز تكامله وانسجامه، وصبّ رافدي فلسفته في بوتقة «وحدة الحقيقة».

وهكذا فإنّ هذه المصطلحات الفكرية الأوروبية الثلاث تعيننا على تمييز مراحل العملية التوفيقية من الداخل؛ إلا اننّا نرجّح استخدام Concordism معادلا للتوفيقة بعامة لما يوحيه اللّفظ من معاني الإتّفاق والوفاق الذي هو الغاية القصوى للتوفيق.

(أنظر: A.La Lande,Vocabulaire De La Philosophie, p. 163) واكمالا لتمحيصنا هذا لمفردات القاموس التوفيقي لا بدّ أن نتوقّف أخيرا لدى مصطلح قلق في هذا القاموس وذي معنى سلبي وعكسي يستخدمه خصوم المذهب التوفيقي

غالبا لوصمه به؛ وهو مصطلح: التلفيق = Syncretism، الذي يقول عنه La Lande في معجمه الفلسفي «-Terme toujours pris en sens pejorat if» [٢٦]. وقد أطلقه بالفعل الفيلسوف الوضعي برترند رسل على التراث التوفيقي اجمالا[٢٧].

وهو مصطلح ارتبط تاريخيا بالأفلاطونية المحدثة في طورها الوثني، وفي حالة الدمج بين الوثنية والمسيحية، وبين إله الدين وآلهة الأساطير.

أمّا المتفلسف العربي التوفيقي (التومائي) شارل مالك فقد قصره على وصف نزعة التلفيق «اللفانتينية» السائدة في مجتمعات شرق المتوسط.(دون أن يشمل هذا الوصف بطبيعة الحال مذهب التوفيق الذي يلتزم به شارل مالك لاهوتيّا على خطى توما الأكويني) [٢٨].

ولعلّ الدكتور جميل صليبا، الذي استعان بالموسوعي الفرنسي لا لاند في قاموسه الفلسفي، قد وفّق إلى تحديد الفارق بين التوفيق والتلفيق في التأليف المعجمي بالعربية، حيث أوضح:

«التلفيق هو أن تجمع بتحكّم بين المعاني والآراء المختلفة حتّى تؤلّف منها مذهبا واحدا. وهذه المعاني لا تبدو لك متّفقة إلاّ لعدم تعمّقك في إدراك بواطنها. ولذلك كان استعمال هذا اللفظ في مقام الذم أكثر من استعماله في مقام المدح.

«ومذهب التلفيق مقابل لمذهب التوفيق (Eclectisme). لأنّ مذهب التوفيق لايجمع من الآراء إلاّ ما كانت وحدته مبنيّة على أساس معقول، أمّا مذهب التلفيق فلا يبالي بذلك لأنّة يقتصر على النظر في ظواهر الأشياء نظرا سطحيّا»[٢٩].

والتلفيق، مجازا، في اللغة العربية «زخرفة الحديث وتمويهه بالباطل». وهو في

---

(٢٦) LA LANDE, Vocabulaire, P. 1087.

(٢٧) Bertrand Russel, History of Western Philosophy, p. 327

(٢٨) شارل مالك، المقدمة ، ص ٣٣٦-٣٣٧.

(٢٩) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ص٣٣٦.

علم الحديث النبوي :«التوفيق بين الأحاديث المتناقضة ظاهراً». وفي الفقه :«الأخذ في الموضوع الواحد.. باجتهادات شتّى» أي أن يأخذ القاضي أو المشرّع باجتهاد حنفي وآخر شافعي ليؤلّف منهما حكماً في قضيّة ما. غير أن التلفيق الفقهي محكوم بضوابط وغايته المرونة وتسهيل التعاطي بين المذاهب[٣٠].

ويصف المستشرق جب البهائية والقاديانية بهذا الوصف(Syncretism) لجمعها بين عناصر إسلامية وأخرى غير إسلامية في بوتقة العقيدة[٣١].

ونرى انّه لا وجود لفيصل قاطع يفرق نهائيا بين التوفيق والتلفيق. وما قد يبدو توفيقا في عصر يغدو تلفيقا في آخر. إنّها ظاهرة واحدة وحالة ذهنية واحدة في الأصل تبدو في حالة نجاحها توفيقا وفي حالة إخفاقها تلفيقا.

(٣٠) العلايلي، المرجع، ١/٦٢٧-٦٢٨

(٣١) H.A.R.Gibb,Mohammedanism,PP.1856.31.

الجذور التاريخية – الحضارية للظاهرة التوفيقية

١– في الشرق الأدنى القديم

التوفيقية الفكرية والمجتمعية التي رأيناها (في مدخل البحث) تتوالد ضمن التطّور التاريخي للشرق العربي، هل هي مجرّد استجابة آنية لظروف وقتية عابرة ستزول بزوالها، وبالتالي طفرة منبتة الجذور، منقطعة الصلة بالاستمرارية التاريخية – الحضارية للمنطقة، أم إنها إحياء واستعادة لنمط متكرّر في سياق تلك الاستمرارية؟

إذا كانت الظاهرات الفكرية والمجتمعية لا تبرز من فراغ، واذا كانت العصور لا تبدأ منقطعة الصلة بما سبقها، فلا بدّ من التنقيب تحت سطح الأرضية المعاصرة لاكتشاف حفائر التكوّن الحضاري التوفيقي في طبقاته التاريخية المتراكمة ولاستبانة أجيال السلالة الفكرية التوفيقية التي توالدت عبر العصور، حتى أنجبت الكائن المعاصر موضع الدرس؛ وذلك ليكون بحثنا في مناحي التوفيقية المعاصرة مستندا إلى جذوره التاريخية القديمة، بعد أن رأينا مدى صلتها بالبيئة الإجتماعية السياسية الحديثة التي تولّدت فيها.

تبدو «الظاهرة التوفيقية» على الصعيد الحضاري العام – وفيما يتعدّى النطاق الكلامي الفلسفي الخالص ظاهرة قديمة الجذور في تاريخ الشرق الأدنى. ويمكن ايجاز أبرز معالمها وأدلّها، وتبيان طبقاتها المتعاقبة وصورها المتكرّرة المستعادة في تتّبع التشكّلات الحضارية التاريخية التالية بشكل وجيز ومكثّف.

أولاً: عندما حدثت المواجهة بين التراث العقلي الهيليني والتقليد الديني العبراني في القرون السابقة للمسيحية نشأت الحاجة لأوّل مرّة في الشرق الأدنى – وربّما في تاريخ العالم – إلى إقامة التوفيق بين العقل والإيمان وبين المنطق الإنساني والوحي الالهي، وشهدت الديانة الموسوية جهدا عقليا ونشاطا دينيا متفلسفا كان أبرز مفكّريه «فيلون» – †Philo Judaeus الذي عاش بين القرنين الأوّل قبل الميلاد والأوّل الميلادي، وجاء بالمفهومين المزدوجين القائلين: إنّ النصّ الديني (التوراة) وحي الهي، وإنّ الفلسفة اليونانية تمثّل الحقيقة الكونية، وعليه فقد

وجد نفسه في مواجهة مشكلة «إقامة التوفيق reconciliation بين الفلسفة والشريعة، بين افلاطون وموسى[٣٢]. وكثير من الطرائق الفكرية التي لجأ إليها «فيلون» لتحقيق ذلك لها أشباه ونظائر – كما يلاحظ المستشرق آربري – في كتابات التوفيقيين المسيحيين والإسلاميين الذين سلكوا هذا النهج وعمّقوه وأصّلوه فيما بعد[٣٣]. ويرى أرنولد توينبي ان هذه المجابهة المبكّرة بين التأثير الإغريقي (الهيليني) الوافد مع النفوذ الروماني، وبين التراث الديني الإيماني للمشرق السوري لم تقف عند حدود إقامة توفيقية دينية فلسفية في اليهودية، بل مثّلت –حسب تعبيره – الجدلية الخلاّقة التي أثمرت المسيحية[٣٤].

ثانياً: مثّلت الافلاطونية الحديثة التي انتشرت في مصر (الاسكندرية) والمشرق السوري على يد افلوطين المصري اليوناني الأصل (٢٠٣–٢٦٩م) وتلميذه وشارحه فرفريوس السوري أو الصوري(٢٣٢–٣٠٤م) محاولة توفيقية خارج النطاق الخاص بإيجاد التوافق بين الديانات السامية (التراث الإبراهيمي) وبين التراث العقلي الهيليني، حيث ظلّت في بداياتها إنسانية وثنية مستقلّة عن

(٣٢) J.W. Sweetman, Islam and Christian Theology, i, p.52.

ويراجع كتاب الدكتور محمد يوسف موسى «بين الدين والفلسفة: في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط»، ص ١١٤–١١٩ للاطلاع على توفيقية فيلون باعتبارها من مصادر التوفيقية الاسلامية والمسيحية.

(٣٣) A.J. Arberry, Revelation and Reason in Islam, p.9.

(٣٤) Arnold J. Toynbee, Civilization on Trial, p. 219.

وهذه الملاحظة للمؤرخ الفيلسوف توينبي تضع يدنا على ناحية مهمّة في بحثنا وهي ان التوفيقية لا تنحصر في حقل التفكير اللاهوتي الكلامي وحده – كما قد يتبادر إلى ذهن الدارسين – وإنّما يمكن أن تنداح دائرتها لتؤثّر في خلق تشكّلات حضارية أعمق وأوسع مدى، سواء عن طريق الوعي الفكري المتقصّد للمفكّرين أو عن طريق التفاعل العفوي الجمعي الذي يتجاوز إرادة المفكّرين الافراد والجماعات الفلسفية المحدودة. أي اننا يتعيّن علينا أن نبحث عن توفيقية مجتمعية وحضاريّة متعدّدة الأوجه، واسعة النطاق، تمثّل التوفيقيّة الكلامية – الفلسفية جانبها البارز فحسب. (وهذا مفهوم أشمل وأعمق للتوفيقية كظاهرة حضارية نستعين به هذا البحث).

اليهوديّة والمسيحيّة بل ومعادية لها أحيانا؛ وعملت على التوفيق «بين آراء الإغريق بعضها مع بعض، أو بينها من جانب والديانة الشعبية و التصوّف الشرقي من جانب آخر[٣٥]. وتنهض توفيقية الافلاطونية المحدثة المبكرة هذه في شكلها الإنساني الوثني (تمييزا لها عن الأفلاطونية المحدثة المتأخّرة التي تكيّفت مع المسيحية ثمّ مع الإسلام) تنهض دليلا آخر على أنّ ظاهرة التوفيق في الشرق الأدنى القديم لم تنحصر في نطاق إقامة التلاؤم بين الوحي السامي والعقل اليوناني بالذات، ولم تكن في كلّ الأحوال اضطرارا من جانب العقل الإنساني لتأويل النّص الإلهي المنزل والتقيّد به؛ بل مثّلت أيضا - على نطاق أعمّ - محاولة التوافق بين ما هو منطقي عقلي واضح البرهان وبين ما هو إيماني شعوري باطني (غنوصي)، حتّى لو كان مستمدّا من عقائد شعبية وديانات محلّية إنسانيّة المصدر تفاعلت مع العقل طوعا ولم تفرض عليه بسلطة الوحي. وعليه فالتوفيقية بعامة يمكن أن تكون محاولة طوعية لتحقيق التوازن بين ما هو عقلاني وما هو إيماني من تعارضات الحياة*؛ بغض النظر عن ارتباطها التاريخي بالاستجابة لمتطلّبات الوحي السماوي، وإن كانت تلك الإستجابة تمثّل الفصل الأشهر من تاريخها المتداول.

ثالثاً: تمثّل المسيحية المتفلسفة في المشرق مرحلة رئيسة في تاريخ ظاهرة التوفيق، وحلقة وصل هامة بين الأفلاطونية المحدثة وبين الفكر الإسلامي من كلامي وفلسفي، ونجد في المسيحية المتفلسفة مرحلتين متتابعتين تتوازيان مع

---

(٣٥) د. محمد البهي، الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، ١/ ٢٣١. ويمثّل الكتاب مرجعا لهذه الروافد التوفيقية القديمة.

* لاحظ الفيلسوف نيتشه(١٨٤٤-١٩٠٠) أنّ الحضارة اليونانية شهدت أيضا تفاعل التيّارين الإيماني الصوفي الحيوي (تقليد ديونيسس) والعقلاني الواقعي النظامي(تقليد أبو لو) وأنّها ازدهرت بتوازنهما ثمّ بدأت تتدهور بغلبة التيّار الثاني. (كان نيتشه ضد العقلانيّة المجردّة) - انظر يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ط ٥، ص٤٠٨.

المرحلة الكلامية ثمّ المرحلة الفلسفية في الإسلام.ففي القرنين الثاني والثالث الميلادي تظهر «المدرسة الدينية العقلية» المبكرة بزعامة أريجونس Origen (١٨٥-٢٥٤م؟) الذي «شرح الإنجيل شرحا حرفيًا للعامّة والمبتدئين، وشرحا أخلاقيًا للمتقدّمين، وشرحا رمزيًا صوفيًا للخاصّة. وهذا الشرح الأخير هو ما يعرف بالشرح «الاشراقي» أيضا، لما يدعى فيه من الاعتماد على النور الإلهي (البصيرة والإلهام) والإشراق والتجلّي. وصداه هو ما يعرف عند المسلمين بالحكمة الإشراقية[٣٦]. وهذا النوع «تأثر بالفلسفة الإغريقية في تعبيراته وفي طريقة تأويله للنصوص الدينية[٣٧]. ثم تنشط حركة فلسفية مسيحية أكثر استقلالا عن اللاهوت منذ آخر القرن الرابع الميلادي إلى منتصف القرن السابع بزعامة يحيى النحوي (بين ق٥ - ٦م) واسطفان الاسكندري (بين ق ٦-٧م) وغيرهما من رجال مدرسة الاسكندرية التي كان همّها «تقريب آراء الإغريق من الدين المسيحي» فيما يتعدّى مجرّد التأويل العقلي للنّص الديني، و «هذه الحقيقة ذات أهميّة في تحديد صنيع المسلمين وموقفهم من الفلسفة الإغريقية بعد أن اطلعوا عليها في صور مختلفة، وبالأخصّ في صورتها الأخيرة القريبة منهم التي رسمها يحيى النحوي وأتباعه»[٣٨].

ب - توفيقية الحضارة الإسلامية

بالاضافة إلى الجهد التوفيقي المشهود في علم الكلام والفلسفة الإسلاميين، رصد الباحثون مظاهر وخصائص توفيقية عديدة في الحضارة الإسلامية خارج النطاق الفكري الخالص نوجزها اجمالا في المعالم التالية:

---

(٣٦) محمد البهي، الجانب الإلهي: ١/ ١٠٠.

(٣٧) المصدر ذاته: ١/ ٩٨.

(٣٨) محمد البهي، الجانب الإلهي: ١/ ٢٣١.

أولاً: إذا طبّقنا معيار التطوّر الجدلي (الديالكتيكي) على تاريخ الديانات السامية الثلاث نجد أن اليهودية بطابعها القومي المحدود وتركيزها على أهميّة الشريعة – القانون تمثّل «الموضوعه =Thesis»في هذه الجدلية. ثمّ تأتي المسيحيّة بطابعها العالمي الشمولي وتشديدها على الإيمان الداخلي والناحية الاخلاقية الروحانية لتمثّل ثورة ونقيضا ضدّ اليهوديّة، من داخلها، وضمن تراثها السامي (الابراهيمي)، متّخذة بذلك شكل «الموضوع النقيض =Anti-thesis»، ثمّ يجيء الإسلام ضمن إطار التراث السامي المتفاعل ذاته ليمثّل – بطابعه القومي وعالميته الإنسانية، بتوفيقه بين القانون والإيمان، بجمعه بين الموضوعين Synthesis». وإذا قرأنا هذه الجدلية بمنظار الظاهرة التوفيقية، أمكن القول إنّ الإسلام يمثّل بمعنى من المعاني توفيقا تاريخيّا حقيقيّا – على الصعيد الديني – بين «النظام الديني اليهودي»و «النظام الديني المسيحي » في مركّب ديني جديد أصيل يجمع بين الخاصتين الجوهريتين في كلّ منهما ممثّلا طموح الروح الساميّة إلى التكامل والشمول والتوحيد والجمع بين الدين والدنيا*. ويعبّر الفيلسوف برتراند رسل عن جانب آخر من هذه الظاهرة، بعقد مقارنة أخرى تكمل في مغزاها هذه الفكرة، حيث يشير إلى أنّ الدولة الرومانية كانت واقعاً دون مثال، وإنّ الكنيسة المسيحية كانت مثالا دون واقع(٣٩). ولإعطاء مثال تاريخي يوحّد هذه الثنائية نقول إنّ الإسلام كان الجامع بين ذلك الواقع وذلك المثال في مزيج واحد. كان الامبراطورية وكان الكنيسة دون تمييز. كان «روما الدولة» وكان «مملكة الله» في وقت واحد ودون ثنائية. ولعلّ دولة «الخلافة» الإسلامية هي «المؤسسة» التي جسّدت هذا المعنى في التاريخ بوجهيها المتوحّدين: الديني والسياسي.

---

* جدير بالذكر ان هيغل صاحب الفكرة الجدلية لم يطبّق فكرته هذه على الديانات السامية وحدها، بل شمل الديانات الشرقية والمتوسّطة كلّها منتهياً إلى اعتبار المسيحية «الدين المطلق». غير ان التراث السامي وحده يمثّل جدليّة متكاملة كما أبنّا حيث التفاعل المباشر ملموس واضح بين أطرافه الثلاثة في ساحته المشرقية المتحددة.

(٣٩) Bertrand Russel, History of Western Philosophy, P. 482

وهكذا فإذا نظرنا إلى الإسلام على الامتداد السامي وجدناه «موقفا وسطا» وتوفيقا جامعا* بين خصوصية اليهودية وشمولية المسيحية، وإذا نظرنا - كما ينظر برترند رسل - على امتداد أوسع يشمل الرقعة المشرقية والمتوسطية وجدناه بالمثل توسّطا وتوفيقا بين الواقع الروماني والمثال المسيحي. هذا على صعيد «النظام الديني» في شموله.

ثانيا: على الصعيد الحضاري ومكوّناته، ورثت الحضارة الإسلامية وتمثّلت المكونات التوفيقية السالفة في منطقة الشرق الأدنى. وكما واجه الإسلام من حيث هو دين النظامين اليهودي والمسيحي ووفّق بينهما في صيغة أشمل واكمل، وكما واجهت الحركة الكلامية الفلسفية في الإسلام الأفلاطونية المحدثة بإرثها الفلسفي الإغريقي من ناحية، والعقيدة الإسلامية بإرثها الإيماني السامي من ناحية أخرى، ووفقت بين نظاميهما المتعارضين في اعتقاد فلسفي إيماني مزيج؛ فإنّ الحضارة الإسلامية بدورها واجهت نظامين حضاريّين متعارضين هما الهيلينية الرومانيّة من جهة، والمؤثرات الفارسية الهندية من جهة أخرى وجمعت بينهما - لأوّل مرّة في تاريخ الحضارات - في مركّب حضاري جديد. فمن هذه الناحية كانت الحضارة الإسلامية أيضا مشروعا توفيقيّا ضخما - بحكم موقعها المتوسّط - بين العنصرين الحضاريين العظيمين المتعارضين في التاريخ الآسيوي - الأوروبي القديم والوسيط، وهما:

١- العنصر الهلنستي (اليوناني - الروماني) المنتشر في الشرق الأدنى والممتزج

---

* جدير بالذكر أن مفهوم التوفيق الجامع قد وضعه بعض المفكّرين التوفيقيين مقابل الفكرة الجدلية «جامع الموضوعين» أو جامع النقيضين» =† Synthesis فالدكتور هيكل في ترجمته لمقال فلسفي عن اوكست كومت يستخدم مصطلح «توفيق» في ترجمة كلمة La Synthese.† انظر: هيكل، المعرفة والإيمان، ص٥٠.

بالتراث السامي والمحلّي السوري.

٢- العنصر الشرقي الآري الناتج عن مؤثّرات الحضارتين الاسيويتين الهندية والفارسية بنزعتيهما الصوفية من ناحية، والعملية من ناحية أخرى.

يسجّل المؤرّخ المستشرق برنارد لويس هذه الظاهرة باعتبارها أوّل وأبرز خاصية من خصائص الحضارة الإسلامية: «الخاصّية الأولى التي تبهرنا هي القوّة الإستيعابية الفريدة للثقافة العربية، التي غالبا ما أسيء عرضها على انها قدرة على التقليد والمحاكاة. لقد وحّدت الفتوحات العربية لأوّل مرّة في التاريخ، المناطق الشاسعة المترامية من أطراف الهند والصين إلى تخوم اليونان وإيطاليا وفرنسا. وقد وحّد العرب في مجتمع واحد - بالقوّة العسكرية لفترة، ثمّ باللّغة والعقيدة لفترة أطول بكثير، ثقافتين متصارعتين سابقا، هما: التراث المتوسطي المتنوّع العريق لكلّ من اليونان والرومان والعبران والشرق الأدنى القديم؛ والحضارة الغنيّة لفارس بأنماطها الخاصّة في الحياة والفكر وصلاتها المثمرة بالثقافات الكبرى في الشرق البعيد. وبتعايش كثير من الأقوام والعقائد والثقافات في نطاق المجتمع الإسلامي تولدت حضارة جديدة متنوّعة في أصولها وفي أجناس مبدعيها، ولكنّها تحمل في جميع مظاهرها الطابع الخصوصي للإسلام العربي(٤٠).

إنّ ما يستحقّ التوقّف في هذا النصّ هو الإشارة إلى أنّ الحضارتين اللّتين تمّ دمجهما كانتا متعارضتين متناقضتين. فالتوفيق أساسا هو إزالة المفارقة بين طرفين رئيسيين يتمّ التقريب بينهما في معادلة تركيبية واحدة متوازنة متّسقة. وهذا ما يميّزه عن الإنتقائية المحض حيث يتمّ الإختيار والانتخاب بين عناصر مبعثرة مختلفة

---

(٤٠) Bernard Lewis, The Arabs in History, p. 140.

ويجدر التنبّه أنّ الظاهرة التوفيقية أشدّ ارتباطا «بالطابع الخصوصي للإسلام العربي»، كما يعبّر لويس، منها بالإسلام الأممي. فالإسلام التركي مثلا - من السلاجقة إلى العثمانيين - لم يستوعب عقلانية التوفيقية وبقي نصّياً متشدداً، بل ان قدوم السلاجقة (ودعمهم للغزالي) كان من أسباب سقوط التوفيقية. أمّا الإسلام الفارسي الهندي على الطرف الآخر فكان أقرب إلى روح التصوّف غير المعقلن.

أو متشابهة ولكنّها لا تمثّل نظامين مستقلّين متعارضين. من هنا فالتوفيق مرحلة أعلى وأكثر تطوّرا – في الفكر والحضارة – وأكثر تحدّيا وصعوبة من عمليّة الإنتقاء الحرّ غير المقيّد بمعطيات مسبقة وغايات محدّدة.

والنتيجة الهامّة التي نودّ تقريرها هنا هي أنّ ظاهرة التوفيق في الإسلام تتجاوز التوفيقية الخاصة بعلم الكلام والفلسفة الإسلاميّة. وإنّ هذه التوفيقية الخاصّة انعكاس لظاهرة توفيقيّة أعمّ وأشمل وأرسخ ترتبط جوهريّا بروح الإسلام كلّه من حيث هو دين ودولة وحضارة وثقافة ومجتمع؛ وإنّ هذه الروح استمرار حيّ ممتدّ من تراث الشرق الأدنى القديم إلى مجتمع الشرق العربي الحديث (راجع المقدّمة) وهي الظاهرة المتجذّرة في كثير من أصول الحركات والأفكار في الإسلام الحديث والتي على أساسها يمكن تفسير الايديولوجيات «العربية المعاصرة التي تبدو للوهلة الأولى بخلاف الحقيقة، وقد غيّرت جلدها ولبست زيّ العصر نتاجا حديثا خالصا، منبت الصلة بالفكرة – الأم الأصيلة : التوفيقية.

يستخلص الدكتور زكي نجيب محمود هذا الجوهر التوفيقي في الثقافة العربية بعد رحلة طويلة له خارجها في عالم الوضعيّة المنطقيّة التجريبيّة الإنجليزيّة: «... هذا الجمع بين العقل والوجدان لا يتمثّل في تراث ثقافي بمثل الوضوح الذي يتمثّل به في الثقافة العربية وتراثها. فلئن غلبت ثقافة الوجدان على تراث الشرق الأقصى من هند وصين، وغلبت ثقافة العقل – فلسفة وعلما – على تراث أوروبا من يونانها فنازلا إلى يومنا، فقد كان في شرقنا العربي هذا الجمع المتّزن بين عقل ووجدان.

ولست أقول ذلك عن زهو ودفاع، وإنّما أقوله من وقفة المؤرّخ للثقافة، المحلّل لخصائها، ينظر فيما حدث بالفعل، وما قد نتج بالفعل، ثم يصدر الأحكام: لقد تمثّلت الثقافة العربية فلسفة أرسطو بكلّ ما فيها من علم وعقل، بالقوّة نفسها التي تمثّلت بها صوفية أفلوطين بكلّ ما فيها من ركون إلى الحدس والوجدان. إنّ الأمر هنا لم

يكن أمر جوار، بحيث نجد الفلسفة الأرسطيّة في غرفة، وفلسفة أفلوطين في غرفة مجاورة لها، بل الأمر أمر دمج ومزج في نظرة واحدة(٤١).

ويقرّر الدكتور محمد يوسف موسى* إنّ «هذه النزعة/التوفيقية/من النزعات الغالبة على مفكّري المسلمين بصفة عامّة في جميع فروع التفكير(٤٢)، ويضيف: «إنّ الذي يفهم الإسلام وروحه وتعاليمه، التي تدعو للأخذ بالوسط في كلّ الأمور، وتوجب الإصلاح بين المتخاصمين، والتوفيق بين الأطراف المتنافرة؛ ،وإنّ الذي درس تاريخ الإسلام، وخاصة الناحية العلمية منه – ودرس تاريخ العلوم الإسلامية، يرى بصفة عامّة أنّ روح التوفيق كانت طابعا للمسلمين في كثير من نواحي التفكير» (٤٣).

هذا التعميم ضروري لرؤية الأبعاد الكاملة للتوفيقيّة العربية الإسلامية في شمولها ومختلف مجالاتها، في ماضيها وحاضرها. ودراسة التوفيقية الكلامية – الفلسفية بمعزل عن ظاهرتها الأم، التوفيقية الحضارية الشاملة، ببعدها عن جذورها وإطارها الأوسع. فاذا كانت التوفيقية الكلامية المحدودة قد تمّت بجهد إرادي واع

---

(٤١) د. زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، ص ٣٢٠.

* الدكتور محمد يوسف موسى: دكتوراه دولة في الفلسفة من السوربون. أستاذ ورئيس قسم الشريعة الإسلاميّة بكلّية الحقوق بجامعة عين شمس بالقاهرة بين ١٩٥٤–١٩٦٠.

(٤٢) محمد يوسف موسى، بين الدين والفلسفة، ص ٤٧.

(٤٣) محمد يوسف موسى، بين الدين والفلسفة ص ٤٦؛ ويضيف د. موسى «...حقّا، إنّه كلّما وجدت مدارس مختلفة أو متعارضة وجد بجانبها مدارس متوسّطة تحاول التوفيق بينها، وتصل ما تباعد منها، والتاريخ قديمة وحديثه شاهد صدق على ما نقول: «في علم الكلام نجد مذهب الأشعري (توفي ٣٢٤هـ)– الذي يسود العالم الإسلامي حتى هذه الأيّام – ليس إلاّ مذهبا وسطا بين مذهب السلف القائم علي التسليم بالنّص من غير تعرّض لتأويله عقليّا، وبين مذهب المعتزلة الذي قرّر للعقل كلّ الحريّة في فهم النصوص وتأويلها «وفي التشريع نجد مذهب مالك يعتمد على الحديث بعد القرآن، والمذهب الحنفي يعتمد على الرأي ونظر العقل واجتهاده، فجاء الشافعي بمذهبه بين هذين الطرفين المتعارضين». «وفي الفلسفة نجد محاولة الفارابي الشهيرة التوفيق بين افلاطون وأرسطو، كما نجد ان من مميّزات المشّائين العرب بصفة عامّة نزعة التوفيق بين كثير من المذاهب الفلسفية...(و) التوفيق بين الدين، الذي يعتقدون صحّته، وبين الفلسفة القائمة على العقل وأدلّته» – المصدر ذاته، ص ٤٦–٤٧؛ ويضاف إلى هذه الظواهر التوفيقية قيام القشيري والغزّالي بالتوفيق بين الفقه والتصوّف أو بين «الشريعة والحقيقة» – انظر: أحمد أمين، المهدي ،المهدوية، ص ٤٦.

لجماعات معيّنة في عهود معيّنة، وتعرّضت للإنفصام في ظروف تاريخية عديدة، فإنّ التوفيقيّة الحضارية الأم التي أثمرها العقل الجمعي والإرادة العامّة والروح العميقة للاسلام العربي عبر قرون، وعبر قارات وأقوام، كانت أشدّ رسوخا وأكثر تماسكا في وجه التمزّقات التاريخية التي تعرّض لها الشرق العربي قديما وحديثا.

وقد تفرّعت عن هذه الروح التوفيقية المتأصّلة مجموعة من الصفات والخصائص الخلقية والاجتماعية والذهنية التي تعدّ انعكاسا وامتدادا طبيعيا لها في مختلف نواحي الحياة، كصفات التوسّط والإعتدال والإنفتاح والتسامح*. فالتوفيق لا بدّ أن يتوسّط بين المتعارضات ويكون معتدلا في نظرته إليها ليتمكّن من إقامة الموازنة الدقيقة بينها دون أن ينحاز لطرف دون آخر فيخلّ بموقفه المتعادل، كما انه يحتاج إلى قدر من الإنفتاح والتسامح ليطلّع بصدر رحب وأفق واسع على العناصر المختلفة، ويختار منها ما يشاء، ويدرك الجوانب المتعارضة فيها، ويري جانبي الصورة، ليعيد توحيدهما في صورة جديدة أرفع وأوسع(٤٤). يفتتح المستشرق K.Cragg مبحثه عن الفكر الاسلامي المعاصر بهذه اللّمحة المعبّرة عن صفة التوسّط Middleness التي يراها نافذة في مختلف جوانب الإسلام: «(أمة وسط)، هكذا يصف القرآن في آية واسعة التداول أمّة الإسلام. وقد أكّد المصطلح الغربي الحديث هذه الخاصّية – بشكل غير حاذق – عندما أطلق على قلب العالم الإسلامي (الشرق

---

* وعلينا أن نذكّر بالجانب الآخر لهذه الصفات عندما تفقد حيويتها الايجابيّة، فالتوسّط يمكن أن ينقلب إلى تردّد وحيرة بين المتعارضات القويّة المتباعدة، والاعتدال يصبح تعبيرا عن عدم القدرة على الحسم واختيار المواقف الفاصلة التي يتطلّبها الإنعطاف التاريخي. أمّا الإنفتاح والتسامح فقد يمثّل ضعفا أمام العناصر والقوى المعادية للكيان، خاصة إذا كان معرّضا للتفكّك.

(٤٤) يرى برنارد لويس أنّ القوّة الإستيعابيّة للحضارة العربيّة وقدرتها على هضم المتعارضات بعد مزجها هي التي ولّدت الخاصيّة الاخرى، خاصّيّة الانفتاح والتسامح التي لا تقف عند حدود تقبل وجهات النظر المتعارضة وقبولها إسلاميًا، بل تتجاوز ذلك إلى القبول بوجود أنظمة دينية مغايرة داخل المجتمع الإسلامي ذاته، أي القبول بوجود حقائق نسبيّة أخرى تتعايش مع «المطلق» الإسلامي دون أن يعني ذلك ضرورة كبحها أو تحريمها كما حدث في الحضارة الوسيطة الأوروبيّة التي زامنت الحضارة الإسلامية في العصور الوسطى – انظر: B. Lewis, The Arabs in History, pp. 140-141

الأوسط)[٤٥]. غير أن القصد القرآني من وراء تلك العبارة، علي صعوبة مرماه، يجب أن يفهم بصورة أعمق وأبعد من المعنى الجغرافي. فالاخلاقيّون المسلمون يقرأون فيه أحيانا رسالة مجتمعهم لتحقيق الاعتدال الخلقي والاستمتاع المقتصد الذي يتجنّب التفريط والافراط. أمّا المتصوّفة فيمدّونه إلى أبعد من ذلك ويرون في الرقعة الإسلامية «الأرض التي تحمل دائما شهادة الأشياء للأفكار، والأفكار للأشياء. حيث الأشياء والأفكار تتعرّض – على التوالي وفي الوقت ذاته – للرفع والخفض في تحوّل ثابت من الفعل إلى الجوهر، من المجرّد إلى العيني[٤٦]. أمّا الوسطية في يقين الفقهاء فهي التي تشير إلى واجب الأمانة والتوسّط الذي يتحمّله الأمناء على العقيدة وهم يتولّون إبلاغها بإخلاص من عند الله إلى القلوب غير المؤمنة. وبالنسبة إلى المؤرّخين الواقعيين فلربّما وافقوا ببساطة على أنّ الإسلام وهو ما يزال في قرنه الرابع عشر يقف وسطا بين الأزمان: وريثاً لماض حافل محافظ، مقبلا في الوقت ذاته على مستقبل سريع التغيير [٤٧].

وكما كان «الوعي» بمغزى التوفيقيّة وأبعادها الحضارية متوافرا لدى القدماء، أو كما قال إخوان الصفاء: «متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة الإسلامية فقد حصل الكمال[٤٨]؛ فإنّ الوعي بالتوسّط – خلقا ومسلكا وحضارة، زمانا ومكانا – يظهر بوضوح في مواقف عديدة من الثقافة العربية المعاصرة، خاصة في تلك

(٤٥) «(الشرق الأوسط) تعبير ظهر للمرّة الأولي سنة ١٩٠٢ حين أطلقه المؤرّخ البحري الأمريكي الفرد ثاير ما هان ليدلّ به على المنطقة الواقعة بين الهند وشبه جزيرة العرب. والخليج (الفارسي) مركزها، من وجهة النظر الستراتيجية البحرية. ولقد تبنّت بعد ذلك جريدة التايمز اللندنية هذا التعبير وتبعتها بعد قليل الحكومة البريطانية وهكذا شاع... مع التعبير الآخر «الشرق الأدنى»... وكلا التعبيرين من مخلّفات عالم تحتلّ اوروبا الغربيّة وسطه مستقطبة المناطق الأخرى حولها..» برنارد لويس، الغرب والشرق الأوسط، ص ١ (الترجمة العربية).

(٤٦) ما بين مقتبسين «منقول من :جاك بيرك: العرب تاريخ ومستقبل، ص ٣٦٤ (الترجمة العربية) وهو أيضا ينوّه بصفة «التوسّط».

(٤٧) Kenneth Cragg, Counsels in Contemporary Islam, p. xi.

(٤٨) أبو حيّان التوحيدي، المقابسات، ص ٤٥.

المواقف المرتبطة بالبحث عن تجديد العقيدة وإحياء الرسالة التي يمكن للشرق العربي أن يضطلع بها مرّة أخرى. ونلاحظ أنّ استشعار التوسّط المعنوي والفكري والجغرافي يستتبع في أغلب الأحوال العودة إلى إحياء رسالة التوفيق والوفاق بين متعارضات العالم المعاصر ونقائضه ومعسكراته المتضادة. «كذلك كنّا أجدر الناس – كما يرى الدكتور هيكل – بأن نقوم بهذه الدراسة، وكان من حقّنا أن نطمع في هذا التوفيق بين العقل والروح نقيم من هديهما الحضارة التي يلتمسها العالم اليوم في أبحاثه المختلفة... وليس كمصر ميداناً لهذه المباحث.. (و) مثل هذا المجهود الذي نطالب أبناء وطننا به مجهود ضخم هائل قد ينوء به جيل كامل. لكنّ فخر إقامة حضارة تعمّ العالم أكبر من أن يهتزّ أمام أعباء جيل أو أجيال. فسيكون فخر مصر في عصورها جميعا... ثمّ هو يكون للعالم نورا يهديه الطريق إلى ما يستطيع بلوغه من السعادة»[٤٩].

وغاية السعادة التي يراها هيكل متحققة عن طريق هذا التوفيق هي عينها غاية الكمال التي ينشدها اخوان الصفا عندما دعوا وعملوا من أجل «انتظام الفلسفة اليونانية والشريعة الإسلامية». وقد تكررت دعوة التوسّط والإعتدال في الفكر السياسي العربي المعاصر، منطلقة من روح فلسفة التوفيق، وتأثر بها القادة السياسيّون بحيث أصبحت منطلقا أساسيّا في تفكيرهم. فقد كان هذا الإحساس بعبء الموقع المتوسّط الدقيق، والتنبيه إلى تبعاته ومسؤولياته يمثّل جانبا هامّا ومبكّرا في تفكير جمال عبد الناصر منذ بداية الثورة: «لقد شاء لنا القدر أن نكون على مفرق الطرق من الدنيا... ان القدر لا يهزل، وليست هناك أحداث من صنع الصدفة، ولا وجود يصنعه الهباء، ولن نستطيع أن ننظر إلى خريطة العالم نظرة بلهاء لا ندرك بها مكاننا على هذه الخريطة، ودورنا بحكم هذا المكان. أيمكن أن نتجاهل أنّ هناك

---

(٤٩) د. محمد حسين هيكل، الإيمان والمعرفة، ط ١، ص١١٣–١١٤.

دائرة عربيّة تحيط بنا، وأنّ هذه الدائرة منّا ونحن منها، وامتزج تاريخنا بتاريخها، وارتبطت مصالحنا بمصالحها ... أيمكن أن نتجاهل أنّ هناك قارّة أفريقيّة شاء لنا القدر أن نكون فيها... أيمكن أن نتجاهل أنّ هناك عالما إسلاميًا تجمعنا وإيّاه روابط لا تقّر بها العقيدة الدينيّة فحسب، وإنّما تشدّها حقائق التاريخ..»[٥٠]. ويكتب فتحي رضوان، من قادة الحزب الوطني ووزير الإرشاد القومي بمصر فترة حملة السويس ١٩٥٦/١٩٥٧، عندما بلغ المدّ التوفيقي الجديد ذروة قوّته: «إذا استقرأنا الماضي وحكمنا على المستقبل في ضوئه، وإذا قوّمنا ما لدى العرب من عناصر القوّة المادّية والمعنوية، وإذا أحطنا علما بما يمتلئ به جوف الحياة الدولية من عوامل الشدّ والجذب، استطعنا أن نقول إنّ العرب خليقون بأن يلعبوا دورا أساسيًا في تكوين المستقبل. فهم بحكم مركزهم المتوسّط واتّصالهم اتّصالا مباشرا بآسيا وإفريقيا وأوروبا، وبحكم تأثّرهم في دنيا المسلمين والمسيحيين واليهود، وبحكم وقوعهم بين معسكري الشرق والغرب، فهم بحكم هذا وبفضله قادرون أن يهيّئوا أسباب التلاقي بين المتنافسين والمتخاصمين»[٥١].

وتصبح صفات التوسّط والاعتدال والانفتاح والتسامح النابعة من الروح التوفيقية نوعا من الطبيعة الثابتة في الشخصية العربية لدي المفكّرين التوفيقيين الجدد. يكتب مفكّر ديني مصريّ اهتمّ بالتوفيق بين الملامح المادّية في الإسلام والإشتراكيّة العربيّة: «... تلك طبيعتنا الأبديّة اكتسبناها من موقع وطننا الكبير المتوسّط بين مواطن الأمم والشعوب، ومن مخالطتنا لهم جميعا في تفتّح وقابليّة للأخذ والعطاء، ومن طبيعة ثقافتنا المتعدّدة الجوانب المستمدّة من كلّ ثقافات العالم[٥٢].

وهذا الوعي بالخاصّية الكيانيّة المنبثقة من روح التوفيق والتوسّط تغدو مستندا

(٥٠)جمال عبد الناصر، فلسفة الثورة، ص ٤٢، ٦٠.

(٥١) فتحي رضوان؛ هذا الشرق العربي، ص ١٥٨.

(٥٢) عبد المنعم محمد خلاف، المادية الإسلامية وأبعادها، دار المعارف بمصر ١٩٦٦، ص ٤٨.

ومبرّرا للتوفيق الجديد على صعيدي الفكر الديني، والفكر الايديولوجي - الاجتماعي السياسي - على حدّ سواء: «... والمكان الذي تنبثق منه الإشتراكيّة العربيّة - الشرق الأدنى - مرشّح دائما على مدي التاريخ لأنّ ينبثق منه المحلّ الذي تلتقي فيه عناصر الاراء والمذاهب المغالية والمتطرّفة وتختلط وتتفاعل ويتهافت منها ما ليس صالحا للبقاء، ويمكث في الأرض ما هو صالح للدوام والإستمرار، ويخرج من ذلك كلّه الرأي المتعادل المتوازن الذي يرضي جميع الأطراف لأن ما فيه أحسن ما عند جميع الأطراف.... أجل لقد تحوّل موقفنا السياسي والفكري بين الشرق والغرب في هذه الأيّام إلى إرهاصات رسالة عالمية ينشدها ضمير الإنسانيّة ويتمنّى عمومها روّاد السلام والحرّيّة والعدالة في عصر الذرّة...

«.... ويخيّل إلّي أنّ هذا الدور قد انتهى إلى أن يلتقطه ضمير الإشتراكيّة العربيّة الإسلاميّة العريقة في هذا المجال ليزاوجه بالإعتدال وعدم التطرّف، وبالايمان بالله ورسالاته، وليدفعه بالحماس الديني الذي هو العنصر الفعّال في تفجير الطاقات الإنسانيّة الروحيّة الهائلة التي يمتاز إنسان الشرق الأدنى بأنّه يحملها من قديم. وهذا (العنصر الفعّال) هو عقد الصلة الوثيقة بين العمل في الأرض ونتائجه في السماء وفي يوم الجزاء[٥٣].

ويمكننا أن نردّ مختلف هذه التأمّلات المعاصرة حول الوسطية والإعتدال والإتّزان إلى ما قرّره محمد عبده منذ مطلع النهضة: «ظهر الإسلام لا روحيًا مجرّدا، ولا جسدانيًا جامدا، بل إنسانيًا وسطا بين ذلك، آخذا من كلّ القبيلين بنصيب ... ثمّ لم يكن من أصوله (أن يدع ما لقيصر لقيصر)، بل كان من شأنه أن يحاسب قيصر على ماله ويأخذه على يده في عمله»[٥٤].

الإطار الفلسفي للتوفيقية: محاولة في تحليلها وتعريفها

لعلّ من أبرز الوظائف الحياتيّة للفكر - دينيًا كان أم فلسفيًا أم اجتماعيًا - هو التصدّي لظاهرة الثنائيه في الحياة الإنسانيّة والوجود الكوني، وما يتفرّع عنها من نقائض وأضداد ومتعارضات؛ ومحاولة تحليلها وتفسيرها، ثمّ حسمها وحلّها،

---

(٥٣) خلاف، المصدر ذاته: ٤٥ - ٥١.

(٥٤) محمد عبدة، الاسلام بين العلم والمدنية، ط دار الهلال ١٩٦٠، ص ٩٥.

بالتوصّل إلى صيغة تركيبيّة تستوعب صراع الأضداد وتلطّفه – بصورة أو بأخرى – بحيث تضحي معاناة هذا الصراع، والتعايش معه، من قبل الأفراد والجماعات أمرا في حدود الإحتمال الإنساني، إذ يستحيل التعايش مع فوضى الأشياء واصطراع العناصر؛ هذا مع ما تفرضه تلك النظرة الاعتقادية الجامعة من مجاهدة عملية ومعنوية من أجل تجاوز الثنائيه والتضاد مستقبلا وتحقيق هدف الخلاص النهائي(٥٥).

ولعلّ في الأشارات النافذة للفيلسوف الفرنسي بليز بسكال (١٦٢٣–١٦٦٢) إلى صميم هذه الظاهرة ما يلقي الضوء علي جوهر حقيقتها بصورة كاشفة. تتلخّص فلسفة بسكال حول الوضع الإنساني الوجودي في التحليل التالي: «هناك تضاد في الإنسان – .... فالإنسان عظيم لأنّه يعمل لسعادة لا يمنحها العالِم. والإنسان شقيّ لأنّه لا يلقى السعادة في نفسه... ولكن هناك ما هو أخطر من التضاد ذاته، وهو ان الانسان يحاول الجمع بين الأضداد فيختلط الأمر عليه ولا يبلغ سعادة ولا

---

(٥٥) تتوازى في ذلك دعوات روحية مع فلسفات اعتقادية ماديّة(ايديولوجيات) فكما تهدف تلك الدعوات إلى الاخذ بيد الإنسان لتجاوز مسيرة الثنائية بين الخير والشرّ، والوصول إلى النعيم بالخلاص الروحي وترجّي النعمة "Grace تعلن فلسفة ماديّة كالماركسية ان مسيرة الجدلية التاريخية المؤلمة بين النقائض المادية الإجتماعية يجب أن يتخلص منها الإنسان بالثورة الشيوعيّة الهادفة لتحقيق المجتمع اللاطبقي – حيث لا صراع ولا ثنائية بل عدل ورخاء دائمين – وبذلك يتحقق الفردوس الأرضي – في – التاريخ وينتصر الإنسان على الثنائية ويخرج من صراعية(الديالكتيك).

في مجال تشبيه الايديولوجيات الحديثة بالاديان يقول الدكتور قسطنطين زريق من وجهة نظر المؤرخ الحضاري: «إننّا لا نقتصر في كلامنا هنا على الأديان الموحّدة، بل نشمل جميع الأديان التي ظهرت في التاريخ مهما تكن معتقداتها... بل نذهب إلى أبعد من هذا فنبسط هذه الملاحظة ذاتها حتّى علي المجتمعات التي تنكر هذه القدرة (الغيبيّة) إنكارا صريحا... فالماركسيّة – مثلا – بهذا المعنى دين مهما اشتدّ استبعاد أبنائها لهذا الوصف.. انها عقيدة لها أنبياؤها وأتباعها وأركان إيمانها – وأوصاف كثيرة شبيهة بأوصاف الأديان المعروفة. وفي هذه العقيدة – وهو أهمّ ما نودّ إبرازه – تتلّخص نظرة المجتمع الماركسي إلى الوجود والقيم والمعاني التي يحرص عليها...» – راجع: قسطنطين زريق، في معركة الحضارة، ص ٩٥–٩٦.

راحة(٥٦).... فهل من وسيلة نفهم بها هذا التنقّل المستمر بين الأضداد ؟ وهل من وسيلة نخرج بها من هذه الحركة المستمرّة(يقصد حركة الانتقال من ضد إلى ضدّ)، وهل من وسيلة تنقذنا من حيرة الباطل وتهدينا إلى يقين الحقّ؟ ليذهب(الانسان) في التحليل ما شاء، وما شاءت أدواته. فلن يقف عند حدّ في العالم الأصغر منه (يقصد =Microcosm)، كما لن يقف عند حدّ في العالم الأكبر منه (Macrocosm) – ففي الأوّل صغر لا متناهٍ، وفي الثاني كبر لا متناه. لا متناهيان إذن: أحدهما في الكبر، والآخر في الصغر. وحركتان: إحداهما متّجهة إلى العالم كلّه لتصوّره والإحاطة به، والأخرى متّجهة إلى تصوّر العدم... إنّ الإنسان في وسط* العالم، بل إنّه وسط العالم إذا شئت. ولكنّه وسط متنقّل لا يقف لحظة في مركز إلاّ جاوزه...الإنسان وسط بين الكّل والعدم، بين كلّ يحيط به، وعدم يتّجه إليه، بين كلّ يريد إدراكه فلا يبلغه، وعدم صدر منه وابتعد عنه. إنّه وسط بين لا متناهٍ في الكبر، والامتناه في الصغر. وسط بين الجزئيّات وبين الموجودات. وسط متنقّل تائه (٥٧).

ويخلص بسكال من الثنائية العامّة للحياة إلى ثنائية المعرفة وما يكتنفها من تضاد نابع من الوضع الوجودي للإنسان، فيصل إلى المشكلة الأزليّة، مشكلة الصلة بين العقل والقلب بين المنطق والإيمان وهل يتّفقان أم يتعارضان أم ينفصلان: «إنّا نعرف الحقيقة لا بالعقل وحده، بل بالقلب أيضا. فالقلب يعرف المبادئ الأولى، والبرهان

---

(٥٦) يقرّر بسكال ظاهرة محاولة الإنسان الجمع دائما بين الأضداد. غير انه لا يراها محقّقة لغاية السعادة لقصورها البشري. وهو يجد خلاصه في ظاهرة «جمع» فريدة شاءتها النعمة الإلهيّة وهي الجمع أو الإتّحاد بين الله والإنسان في شخص المسيح. وإذا شاء له إيمانه أن يراها متميّزة عن غيرها من صور الجمع، فإنّ المؤرّخ المحايد يراها دليلا آخر يضاف إلى المحاولات الإنسانية المستمرّة في الجمع بين الروح والمادّة، والسماء والأرض والله والإنسان (اللأهوت والناسوت). وفي السطرين التاليين اعلاه نراه يجد «الخلاص» في الخروج من «الحركة» الثنائية المستمرّة المؤلمة إلى وحدانية سعيدة (اتّحاد الله بالإنسان). والخروج من الحركة هدف العقائد المادية الجديدة أيضا: بكسر دوامة الجدلية والوصول الى وضع أحادي مستقر.

* يلاحظ ما أشرنا إليه في مطلع هذا الفصل من الإرتباط بين فكرة (الوسطية) وفكرة التوفيق.

(٥٧) د. نجيب بلدي، بسكال، دار المعارف، ص١٣٨ – ١٤١؛ وأيضاً: Pascal, Thoughts, p. 4-5.

(العقلي) عاجز عنها... وعجز الإنسان هذا عجز في العقل لا في اليقين (يقصد: بالإيمان) (ففي) العقل عجز لا علاج له، وذلك في ناحيتين مختلفتين: عجز عن البرهنة على جميع القضايا والمبادئ، ثمّ عجز عن الادراك والوصول. أمّا المعرفة بالقلب فمحدودة. وربّما كان أسمى ما يتطلّع إليه الإنسان تلك المعرفة التي يتّحد فيها العقل بالقلب، عقل يوجّه المعرفة ويتقدّم فيها وقلب يلمس وينظر ولكن الإثنين فينا منفصلان، فما نعرفة بالقلب لا ندركه بالعقل وما نبرهن عليه لا نراه ولا نلمسه. وهذا الإنفصال علامة على أمر خطير في الطبيعة البشرية*.. إنّ الغريزة والعقل علامة علي طبيعتين .. (و) ان التضاد قائم في المعرفة ذاتها وفي قلب اليقين. يقين القلب لا حجّة عليه (= لا حجة تثبته). وحجج العقل لا يقين فيها. وهذا التضاد خطير يهدّد اليقين كلّه. وعلى هذا التضاد قام النضال بين الفلاسفة، بل قام تاريخ الفلسفة كلّه في مظهر من أهمّ مظاهره(٥٨).

إذن فهي مشكلة الثنائية وما ينجم عنها من تناقض وصراع وتضاد وتمزّق في الحياة الإنسانية كلّها ثمّ تبلور هذه المشكلة مكثّفة على صعيد نظرية المعرفة بالذات حيث يعمل «الوعي» الإنساني على إدراك أبعادها ومحاولة تقديم الحلول المؤدّية إلى التخفيف من حدّتها الوجوديّة القاسية على اختلاف صور تلك الحلول بين فلسفة وأخرى.

فما هي أنواع الإستجابات الفكرية التي لجأ إليها الفكر الإنساني وما موضع الفكر العربي الإسلامي منها؟

يطرح مفكّر عربي معاصر الإجابة على النحو التالي: «.. أحسب أن لو تعمّقنا ضمائرنا (نحن العرب)، لوجدنا هناك مبدأ راسخا، عنه انبعثت – وما تزال تنبعث – سائر أحكامنا في مختلف الميادين، هو مبدأ، لو عرضته علي الناس في لغة واضحة صريحة، لما وجدت منهم أحدا يحتجّ أو يعارض، وأعني به مبدأ الثنائية التي تشطر الوجود شطرين، لا يكونان من رتبة واحدة ولا وجه للمساواة بينهما، هما الخالق والمخلوق، الروح والمادّة، العقل والجسم، المطلق والمتغيّر، الأزلي والحادث، أو قل هما السماء والأرض إن جاز التعبير. ولكي نضع هذه النظرة الثنائية وضعها المفهوم،

---

* هنا يكمن فارق مهمّ بين الفكر المسيحي الأوروبي الحديث والتوفيقية الإسلاميّة. إنّ الجانبين يعترفان بثنائية القلب والعقل ولكنّهما يفترقان بعد ذلك حيث يفصل الأوروبي بين الطرفين ويخصّص لكلّ مجال دوره ووظيفته، بينما يجمع التوفيقي بين المجالين ويقرّر لهما وظيفة مشتركة.

(٥٨) بلدي، المصدر ذاته، ص ١٤٤–١٤٥ Pascal, Ibid, p.12,141.

نقول: إنّ الفلاسفة – على مرّ العصور، وفي مختلف الثقافات – حين أرادوا أن يضمّوا أشتات المعارف والقيم في مبدأ واحد يجمع شملها كانوا في ذلك على أربعة أوجه رئيسيّة: فمنهم من جعل الوجود كلّه كائنا واحدا متجانسا جميعه في أنّه روح صرف، فإذا وجدنا فيه كائنات نظنّ أنّها ماديّة، وجب أن نترجم حقيقتها إلى لغة تجعلها روحيّة في جوهرها، ومنهم من جعل الوجود كلّه كائنا واحدا متجانسا جميعه كذلك، ولكنّه متجانس في أنّه مادّة صرف. فاذا وجدنا فيه كائنات نظنّ أنّها روحيّة وجب أن نترجم حقيقتها إلى لغة تجعلها ماديّة في جوهرها. ومنهم من شطر الوجود إلى شطرين، كلّ منهما متجانس لكنّه مستقلّ عن الآخر، وذلك بأن شطره إلى روح ومادّة معا، لكن هؤلاء الثنائيين قد يجعلون هذين الشطرين على مستوى واحد من الأصالة والأولوية. فلا الروح خلقت المادّة، ولا المادّة سبقت الروح، بل هما أزليّان معا، يتلاقيان في الكائنات كما نراها. ومن الفلاسفة فريق رابع يردّ الوجود إلى كثرة من عناصر لا داعي لتجميعها تحت مبدأ واحد أو مبدأين.

وأمّا نحن (العرب) فأحسب أنّنا أميل بفكرنا إلى الثنائيّة – كما ذكرت – غير أنّها ثنائيّة لا تسوّي بين الشطرين،بل تجعل للشطر الروحاني الأولويّة على الشطر المادّي، فهو الذي أوجده وهو الذي يسيّره، وهو الذي يحدّد له الأهداف(٥٩).

وهكذا تتراوح الاستجابات الفكريّة الإنسانيّة بإزاء تحدّي الثنائيّة إمّا بمحاولة فكّها وإلغائها وحسم التأرجح بين قطبيها عن طريق تغليب الروح على المادّة واعتبار الأولى أصل الوجود، كما في الفكر الهندي القديم مثلا(٦٠)، أو بتغليب المادّة على الروح واعتبارها أصل الأشياء واعتبار الروح انعكاسا لها ووظيفة من وظائفها، كما في بعض تيّارات الفكر الأوروبي الحديث وعلى الأخصّ الماديّة الجدليّة*. وإمّا بإبقاء المقابلة بين الشطرين، كما في المانويّة والمسيحيّة والإسلام، على اختلاف في تحديد نوعيّة العلاقة بينهما. أو بإرجاع الوجود إلى تكثّر لا يرتبط بمبدأ وحداني أو ثنائي

(٥٩) د. زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، دار الشروق– بيروت، ١٩٧١، ص٢٧٤. من هنا فإنّ التوفيقيّة لا تلغي الثنائيّة، ولكن تبقيها في حالة تصالحيّة بمناى عمّا يصاحب حالة الثنائيّة من صراع. ولهذا فهي حالة وسط بين المانويّة والحلوليّة. ففي المانويّة صراع ثنائي دائم. وفي الحلوليّة وحدانيّة مطلقة بلا تمييز بين الخالق والخلق. أمّا التوفيقية فعلى إيمانها بوحدة الحقيقة – لا وحدة الوجود – فإنّها ترى أنّ هذه الحقيقة ثنائيّة المظهر.

(٦٠) John B. Noss, Man's Religions, p.113-140.

* وإذا كانت الجدليّة قد أخذت بمعيار المادّة، فإنّها اكتشفت في المادّة وبين قواها علاقة ثنائيّة ضديّة، وفسّرت التاريخ والوجود على ضوء الثنائيّة الجديدة ثمّ بحثت في الخلاص منها. وهكذا فإنّ تجاوز الثنائيّة التقليديّة القديمة بين الروح والمادّة لم يمثل حلاً نهائيا في الفكر الحديث، حيث واجه ثنائيّات جديدة شديدة التصارع في دنيا المادّة ذاتها.

كما في الفلسفات النسبيّة والتعدّديّة التي تزدهر في ظلّ الفكرة «اللّيبراليّة» الغربيّة(٦١).

وإذا كانت النظرة العربية الإسلامية من النظرات التي تشطر الوجود شطرين، فأيّ نوع من العلاقة تقيمه بينهما؟ أهي علاقة صراعية أم وفاقيّة أم انفصالية؟

لعلّ في اللّمحة المقارنة التالية ما يوضح طبيعة تلك العلاقة في الإسلام وفكره:

تضع المانويّة الفارسية (٦٢)، التي قدّر للإسلام أن يصارعها في حربه ضدّ الزندقة، طرفي الثنائية على صعيد واحد من القوّة والأولويّة وتفترض وجود صراع أزلّي عنيف بينهما. إنّها تضع النقيضين في مواجهة دراميّة مأساويّة وجها لوجه وتعطي للشرّ وجودا ميتافيزيقيّا مستقلاً بذاته. ولكنّها تطلب – فقط – من الإنسان أن يقف إلى جانب الخير لترجيح كفّة الصراع.

أما المسيحيّة، في شكلها الأوروبي خاصة، فإنّها تفصل بين جانبي الثنائيّة فصلا يكاد يكون تامّا. إن العالمين – الإلهي والتاريخي (Divine Order vs. Historical Order) – يتجاوران ويتماسّان ويؤثّر أوّلهما في الثاني ولكنّهما لا يتداخلان في نظام عضوى علي وجه هذه الأرض (عدا في الحادثة الفرديّة الاستثنائيّة عندما اتحد –حسب التصور المسيحي – اللاهوت بالناسوت في شخص المسيح). حقّا، إنّ الشطرين لا يتصارعان، كما في المانويّة، (وإن كان يقوم بينهما نوع الجفاء كجفوة «الرهبنة» بإزاء الاستمتاع «بطيّبات الحياة»)؛ ولكنّهما لا يتطابقان ولا يتفاعلان بصورة متداخلة متشابكة كما سيحدث في الإسلام. إنّ ما يقوم بينهما هو علاقة تجاور اضطراري كاضطرار الروح في البدن. وهي الحقيقة ذاتها التي عبّر عنها بسكال في الفلسفة المسيحيّة الحديثة بالقول إنّ للقلب منطقه كما إنّ للعقل منطقه وإنّ الإثنين فينا منفصلان (وهو الإنفصال الذي جنّدت وستجنّد التوفيقية الإسلاميّة معظم جهدها لتجعلة اتّفاقا وانسجاما)(٦٣).

---

(٦١) شارلز فرنكل، أزمة الإنسان الحديث، ترجمة نقولا زيادة، ص ٥٤–٥٥ وما بعدها.

(٦٢) Noss, Man's Religions, p. 433.

(٦٣) لقد حاول الفكر المسيحي في القرون الأولى – كما تبيّن – إقامة صيغة توفيقية بين العقل والإيمان، كما أنّ القديس توما الأكويني (١٢٢٥–١٢٧٤) أصّل في الكاثوليكية الأوروبيّة دور العقل إلى جانب الإيمان. ولكن الحضارة المسيحية الوسيطة في أوروبا كانت تقوم على ثنائيّة أكبر بين الدولة والكنيسة وبين الحياة العادية«المدنّسة» والحياة المقدّسة. ثمّ جاءت النهضة الحديثة فزادت من الهوّة بين الجانبين بالحركة العلمانيّة التي فصلت نهائيّا بين الدين والدولة، وبين الإيمان القلبي الفردي والحقيقة العلميّة التجريبيّة الجماعيّة، واعتبرت المجالين منفصلين حتى في الفرد الواحد. كما خالفت البروتستانتية الكاثوليكية في إمكانيّة إثبات يقين الإيمان بحجج العقل.

وعليه، فالإسلام يرفض الثنائيّة المطلقة لدى المانويّة باعتبارها شركا، كما أنّه يتجاوز الفصل المسيحي الثنائي بين الدين والدولة، بين الروحي والزمني، وبين الرهبنة والمتاع الدنيوي المباح؛ إلى تحقيق نوع من الدمج بينهما. ولمزيد من إيضاح الفرق على صعيد الفكر بين فصل المسيحيّة بين المجالين ودمج الإسلام بينهما، لربّما جاز لنا أن نضع على سبيل المقارنة الفكرة التالية في الجمع بين العقل والإيمان للشيخ محمد عبده إلى جانب فكرة بسكال المشار إليها في الفصل بين الجانبين: «إيّاك أن تعتقد... أنّ فرقا بين العقل والوجدان (القلب) في الوجهة، بمقتضى الفطرة والغريزة، فإنّما يقع التخالف بينهما عرضا عند عروض العلل والأمراض الروحيّة على النفوس*. وقد أجمع العقلاء على أنّ المشاهدات بالحسّ الباطني (الوجدان أو القلب) من مبادئ البرهان العقلي كوجدانك أنّك موجود (لعلّها إشارة إلى الكوجيتو الديكارتي)، ووجدانك لسرورك وحزنك وغضبك ... ونحو ذلك. منحنا العقل للنظر في الغايات، والأسباب والمسبّبات. والفرق بين البسائط والمركّبات - والوجدان لإدراك ما يحدث في النفس والذات من لذائذ وآلام، وهلع واطمئنان وشماس وإذعان ونحو ذلك ممّا يذوقه الإنسان ولا يحصيه البيان، فهما عينان للنفس تنظر بهما، عين تقع على القريب، وأخرى تمدّ إلى البعيد، وهي في حاجة إلى كلّ منهما ولا تنتفع بإحداهما حتّى يتمّ لها الانتفاع بالأخرى. فالعلم الصحيح مقوّم الوجدان، والوجدان السليم من أشدّ أعوان العلم. والدين الكامل علم وذوق، عقل وقلب، برهان وإذعان، فكر ووجدان. فإذا اقتصر دين على أحد الأمرين فقد سقطت إحدى قائمتيه، وهيهات أن يقوم على الأخرى، ولن يتخالف العقل والوجدان حتى يكون الإنسان الواحد انسانين والوجود الفرد وجودين[٦٤]. ويمضي محمد عبده ليقرر ان الفصل بين

---

* هذا يعني ضمنا أن فصل أوروبا الحديثة بين المجالين انعكاس لحالة مرضيّة روحيّة تعانيها. ومثل هذه الإشارة واسع الإنتشار في الكتابات الإسلاميّة الحديثة، التوفيقيّة منها خاصة.

(٦٤) محمد عبدة، الإسلام بين العلم والمدنيّة، ط دار الهلال ١٩٦٠، ص ١٨٧.

نطاقي العقل والقلب غير ممكن، وانهما يعملان معا في تطابق تام وليس صحيحا القول بأنّ لهما في الوجود والمعرفة وظيفتين منفصلتين: «قد يدرك عقلك الضرر في عمل ولكنّك تعمله طوعا لوجدانك، وربّما أيقنت المنفعة في أمر وأعرضت عنه إجابة لدافع من سريرتك، فنقول إنّ هذا يدلّ على تخالف العقل والوجدان، ولكنّي أقول: إنّ هذه حجّة من لا يعرف نفسه ولا غيره، عليك أن ترجع إلى نفسك فتتحقّق من أحد أمرين: إمّا أنّ يقينك ليس بيقين، وإنّه صورة عرضت عليك من قول غيرك، فأنت تظنّها علما وما هي به، وإمّا أن وجدانك وهم تمكّن فيك، وعادة رسخت في مكان القوّة منك، وليس بالوجدان الصحيح، وإنّما هو عادة ورثتها عمّن حولك وظننتها شعورا منبعه الغريزة وما هي منه في شيء»[٦٥].

غير إنّ هذا التقريب والدمج والمطابقة بين الثنائيات والمتعارضات في الإسلام لا يقضي على تميّزها بصفة مطلقة ولا يذوّبها نهائيّا. بل يبقى تنوّع على وحدة، وتعارض مع اتّفاق، وتعدّد ضمن توحّد. إنّ المقابلة تبقى بين شؤون الدنيا وشؤون الآخرة، وبين نصّ «المنقول» وتسليمه ومنطق «المعقول» وتأويله. هناك جانب التأمّل والنظر يقابله جانب الجهاد والعمل. وهناك جانب التقوى والزهد يقابله جانب الإقبال على الدنيا وطيّباتها. (وعندما تصاب الحياة الإسلامية بالاختلاف ينفكّ التوفيق ويتغلّب «التوكّل» على «السعي» في عصور الإنحطاط). أي إنّ الإسلام لا يلغي الثنائية ومتعارضاتها، وإلاّ لما كان ثمّة دور فيه للتوفيقية. فالتوفيق ينطلق من مبدأ وجود تعارض - ولو ظاهري - بين جوانب الحياة ثمّ يتقدّم لإزالة الفوارق واكتشاف التماثل فيما بينها حتّى يحقّق أقصى قدر ممكن من الوحدة، على أقصى قدر ممكن

(٦٥) محمد عبده، الاسلام بين العلم والمدنية، ص ١٨٧-١٨٨. بينما يؤكّد بسكال: «ان الغريزة (الوجدان) والعقل علامة علي طبيعتين» - الفقرة ١١٢ من كتابه «الخواطر»، وانظر أيضا: نجيب بلدي، بسكال، ص ١٤٤. أمّا في الإسلام فيشبّه أن يكون الأمر نقيضا للقول بالطبيعتين: حيث يرد في القرآن الكريم: (سورة الاحزاب) «ماجعل الله لرجل من قلبين في جوفه». فإذا أخذنا القلب هنا بمعنى الطبيعة أو الغريزة أو كلّ ما هو راسخ ثابت في النفس، امتنع علينا القول بوجود طبيعتين في الإنسان، إسلاميّا.

من التوازن بين الجانبين.

إن الإسـلام يقبل بواقع الثنائية في الوجود الإنسـاني ولكنّه يعمل على تعديلها وتخفيفها ورأب الصدع الوجودي القائم بينها - لا على زيادته وتأكيده كما في المانويّة القديمة والجدليّة الحديثة[٦٦]- وقد برزت التوفيقية على صعيد الوعي الفكري لتقوم بتحقيق هذه النزعة المتأصّلة في النظرة الإسلاميّة. وبذا يصحّ القول أنّ الفكر العربي الإسلامي إذ: «يفصل... بين السماء والأرض، بين المطلق والنسبي بين اللانهائي والمحدود، بين خلود الاخرة وفناء الدنيا، (فإنّما) يفصل بينهما ذلك الفصل الذي لا يجعل لكلّ عالم من العالمين أهلا غير أهل العالم الآخر، بل عنده ان أهل هذا هم أهل ذلك، غير أنّ الواحد تمهيد للثاني، كما تكون المقدّمة للكتاب. فإذا أساغ غير العربي أن يكون لقيصر عالم ولله عالم، وأن تكون مملكة الأرض غير مملكة السماء، فالعربي يفضّل أن يجعل العالمين كليهما لله ولقيصر. ليكون الله حاكما في كليهما، وقيصر محكوما في كليهما»[٦٧].

وهكذا يصحّ القول ان الاستجابة الإسلامية لمشكلة الثنائية تتمثّل في محاولة التوفيق بين متعارضاتها، توفيقا يبقي العناصر المختلفة ضمن بوتقته ولا يذيبها كلّيا؛ بحيث يمكن وصفه بأنّه وحدة على تنوّع. فالعقيدة الإسلامية تقوم أساسا على مبدأ الوحدانية المطلقة، والتوحيد يمثّل الركن الأول من إيمانها. وهي عندما تواجه نقائض ومتعارضات في هذا العالم فإنّها تسلّم بها بتأثير نزعة عمليّة واقعية في نظرتها، ولكنّها تعمل بحذق وحذر على التقريب بين تلك المتعارضات لتصبّها في

(٦٦) يقول الدكتور معروف الدواليبي مقارنا بين المادّية الجدليّة والتوفيقية الإسلاميّة: «فإذا كان الصراع الطبقي ينطلق.. في التفتيش عن «نقطة الخلاف» ليزيد في توسيعها.. فإنّ الإسلام ينطلق على عكس ذلك تماما وذلك بتفتيشه عن «نقطة الوفاق» ليزيد أيضا في توسيعها..» د. معروف الدواليبي، نظرات إسلاميّة في الإشتراكيّة الثوريّة، ص ٩٨.

(٦٧) زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، ص ٣٢١. ويشير العقّاد إلى هذا المعنى أيضا: «... لم يذهب الإسلام مذهب التفرقة بين ما لله وما لقيصر لانّ الامر في الإسلام كلّه لله (بل لله الامر جميعا). وإنّماكانت التفرقة بين ما لله وما لقيصر تفرقة الضرورة التي لا يقبلها المتديّن وهو قادر على تطويع قيصر بأمر الله.وهذا التطويع هو الذي أوجبته العقيدة الشاملة... وقد أبت هذه العقيدة على الرجل أن يطيع الحاكم بجزء منه ويطيع الله بغيره.. وأبت على الإنسان جملة أن يستريح إلى الفصام الوجداني..» - حقائق الإسلام، ط بيروت، ص ٣٣-٣٤.

بوتقة أقرب ما تكون إلى الإنسجام تطلّعا لمثلها الأعلى في التوحيد. إنّها تتحرّك من واقع الثنائية القائمة في هذا العالم، وتقيم التوازن بين أطرافها وتضمّها في صيغة أقرب إلى التكامل والتوحّد منها إلى التصارع والتضاد سعيا لرفع الإنسان من مستوى الثنائية إلى ما يقرب من وحدانية الله وما هو أكثر انسجاما مع وحدة الحقيقة المنبثقة عنها؛ وأملا في الإرتفاع النسبي المتدرّج من واقع التضاد إلى مثال التوحّد في مسيرة تبدأ من الواقع التاريخي بثنائيّاته القائمة وتتّجه صعدا - من خلال الصيرورة التاريخية الطويلة وبتبعاتها، لا رفضا لها أو زهدا فيها - إلى توحّد الكينونة الربّانية المنشودة الموعودة: «يا أيها الإنسان إنّك كادح إلى ربّك كدحا فملاقيه...»(سورة الإنشقاق، آية ٦) إن مسيرة «الكدح»[٦٨] الإنساني عبر ثنائية الخير والشر نحو وحدانية الخير المطلق المحض، تلطّف النظرة الإسلامية من حدّة معاناتها باستجابة توفيقية هي فوق مستوى الثنائية ودون مستوى الوحدانية؛ لأنّ مستوى الوحدانية لا يمكن بلوغه على الصعيد التاريخي والإنساني بصورته المطلقة، وإن كان يمكن التطلّع إلى شيء يقرب من كمال مثاله حسب الطاقة الإنسانية وطبقا لما تبيحه الضرورات الوجوديّة. ومن هذا المنطلق جمعت النظرة الإسلامية بين الدين والدولة وبين الفرد والجماعة في نظام عقيدي شمولي واحد، وجمعت الحضارة الإسلامية بين العناصر والثقافات والأقوام في وحدة عالميّة تتخطّى الحدود والحواجز. ذلك سعي للاقتراب من مثال التوحيد في عالم تنقسم عناصره على ذاتها ولا تتوحّد بفعل طبيعتها، فتعمل النزعة الموحّدة على إخضاعها لنظرتها بمسعى التوفيق والجمع والتقريب.

غير أنّ النظرة الإسلامية، وإن تجنّبت ظاهرة الإنشطار في هذه الحياة الدنيا بنزعتها التوفيقية المستلهمة من عقيدتها التوحيديّة، فإنّها واجهت انفصالاً أساسيًا

---

(٦٨) ورد في لسان العرب تحت مادّة كدح: «الكدح العمل والسعي والكسب.. (وهو) عمل الإنسان لنفسه من خير وشر... ومنه قوله تعالى: إنّك كادح إلى ربّك كدحا أي ناصب إلى ربّك نصبا؛ وقال الجوهري: أي تسعى. قال ابو اسحق: الكدح في اللّغة السعي والحرص والدؤوب في العمل في باب الدنيا وباب الآخرة..» - وكادح إلى ربّك كدحا تفيد انّ طريق الوصول صعب ومليء بالعقبات التي تتطلّب مجاهدة ودأبا في درب الثنائية الدنيوية بين الخير والشرّ.

آخر بين مفهوم الله ومفهوم الإنسان بين العالم الماورائي والعالم الطبيعي، بسبب طبيعة تلك العقيدة التوحيديّة المجرّدة المنزّهة(٦٩). فبمقدار ما يتمّ التأكيد على وحدانية الله المطلقة، يتمّ التباعد بين الواحد الأحد المطلق من ناحية، وبين الإنسان والكائنات الأخرى من ناحية ثنائية. وعلى الرغم من ورود بعض الإشارات القرآنية الموحية بأنّ الله أقرب إلى عباده «من حبل الوريد»، فإنّ الواحد المطلق ظلّ في المعتقد الإسلامي الجماعي متساميا في عليائه فوق كلّ ما في هذا العالم من حيّ وجماد؛ أو كما يعبّر باحث في الفلسفة الإسلاميّة: «.. أمّا في المفهوم القرآني، فهناك هوّة سحيقة تفصل بين الكائن الحقّ (الله) الذي «ليس كمثله شيء»، والمخلوقات الكثيرة التي أبدعها بأمره المطلق (٧٠).

تلك الهوّة السحيقة ستتقدّم التوفيقية الإسلاميّة أيضا لردمها والتقليل من تباعد طرفيها. فالقول بالتوفيق بين الإيمان والعقل يعني في تحليله النهائي الرغبة الدفينة في التقريب بين الله والإنسان – فالله مصدر الإيمان والوحي والشريعة، والإنسان مستودع العقل والتبصّر والحكمة. وهكذا فالإشادة بقدرات العقل تتضمّن الإشادة بالإنسان المتميّز بهذا العقل المختّص به(٧١)، القادر على الوصول إلى الحقّ الأعلى ومعرفته بقوّته الناطقة المتميّزة هذه، حتّى لو لم يسعفه الوحي بالهداية المباشرة(٧٢).

(٦٩) تتّخذ هذه المشكلة صورة اقلّ حدّة في ديانات أخرى بسبب اختلاف مفهومها للألوهة. ففي المسيحية اتّحد الله بالإنسان في شخص المسيح وفي الهندوكية لا تتحدّد «ذات الهيّة» بل روح سارية في الكائنات، والنرفانا فناء تام في تلك الروح. أمّا في الإسلام فلا تطمح النفس بعد الخلود إلى أكثر من التأمّل السعيد في «الذات الالهية». ذلك ان التمييز قاطع، في الإسلام، بين الوجود الالهي وكل وجود آخر (أي الوجود – مادون – الالهي).

(٧٠) ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلاميّة، (الترجمة العربيّة)، ص ٢٠٤.

(٧١) ظهر في مطلع المائة الثالثة للهجرة كتاب أو كتب «العقل» لداود بن المحبّر الذي انتسب إلى المعتزلة. وتشمل هذه الكتب أحاديث ومأثورات في مكانة العقل نحو الحديث المنسوب للرسول: «أوّل ما خلق الله العقل، فقال له أقبل فاقبل، ثمّ قال له أدبر فادبر. فقال وعزّتي ما خلقت خلقا أكرم علّي منك. فبك آخذ وبك أعطي. وبك الثواب والعقاب»، وسواء صحّت نسبة الحديث أم لا فإنّه يعكس الجو الفكري وأثر العقل فيه. «وابن تيميّة الذي أمدّنا بمادة غير قليلة عن كتب العقل تلك لا يشكّ في أنّ المراد بهذه الأحاديث، إن كانت صحيحة، العقل الإنساني..» – محمّد يوسف موسى، القرآن والفلسفة، ص ٤٣–٤٥.

(٧٢) في التوفيقيّة القديمة عبّرت قصّة «حي بن يقظان» لابن طفيل (+١١٨٥) بوضوح عن هذه الفكرة. كما ان الشيخ محمد عبده أكّد بجلاء قدرة العقل على معرفة «واجب الوجود وصفاته الكمالية» وعلى التمييز بين الحسن والقبيح واكتشاف بقاء النفس والجزاء الأخروي (قبل نزول الوحي)، كما أثبت للعقل وحده حقّ التثبّت من صحّة رسالات الأنبياء، على أن يذعن لتعاليمها بعد الإيمان بها – رسالة التوحيد، ص ٦٨–٨١.

وباستثناء التصوّف الذي يمثّل تجربة ذاتيّة خالصة، فإنّ الفلسفة التوفيقية الإسلاميّة كانت صلة الوصل العقلية الموضوعية والجسر الذي امتدّ فوق الثنائيّة القائمة بين مفهوم الوحدانية المطلق ومفهوم الإنسانيّة المحدود. حيث أمكن – خلال عصور التفتح العقلي – أن يرتفع صوت الإنسان متمثّلا في العقل إلى جانب صوت الوحي، فتتقلص – ولو إلى حين – تلك المسافة القائمة بين الأرض الهابطة والسماء البعيدة. ويكاد الإنسان الفيلسوف بنفاذه العقلي للحقيقة الكونية أن يصبح في مستوى المرسل، من حيث القدرة على تلقي تلك الحقيقة الكونيّة؛ ويرقى العقل المتأمّل إلى ما يقرب من مستوى الوحي المنزل في التعبير عن تلك الحقيقة (٧٣).

وهكذا فإنّ المحاولة التي بدت في إطارها الكلامي – الفلسفي المحدود وكأنّها مجرّد استعانة بالعقل الإغريقي لدعم مسلّمات الوحي السامي والتراث الإبراهيمي، أصبحت تبدو اليوم من وجهة نظر التاريخ الحضاري مشروعا فكرياً أكبر وأشمل كانت غايته إفساح مكان لإرادة الإنسان وعقله بإزاء القدرة الالهية المطلقة في سلّم الموجودات الكونية(٧٤): «.... إنّ كلّ عقيدة من العقائد الوحدانية جابهت مشكلة التوفيق بين حرّية الإنسان وقدرته من جهة، والعناية الإلهيّة والقدرة الإلهيّة المطلقتين من جهة أخرى، وتساءلت عمّا إذا كان للإنسان ذاته أثر في الأحداث البشرية وفي التبدّل الحضاري. فكانت تلك الأبحاث والمجادلات والمنازعات حول «الحريّة» و «التحتيم»، و «التخيير» و «التسيير» التي لعبت دورها الكبير في تطوّر هذه العقائد، وفي الفرق التي نشأت عنها، وفي الإتّجاهات الحضارية التي سلكتها، ولا بدّ من التنوية بأهميّة النتائج الحضارية التي تولّدت عن المواقف المتّخذة في هذه القضيّة. فحيثما استطاعت العقيدة أن توفّق بين عناية الله وحريّة الإنسان، وأن تؤمن بقدرة الإنسان على

(٧٣) ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلاميّة، ١٩٤-١٩٥ حيث نجد مقارنة لتفسيري كلّ من الفارابي وابن سينا لظاهرة النبوّة عقليًا.

(٧٤) إنّ انبثاق الوجود كلّه عن الواحد الأحد– في الفلسفة الإسلاميّة التوفيقية المتأثّر بالافلاطونية المحدثة – عن طريق «العقل الأوّل» ثمّ عن سلسلة من العقول المفارقة حتّى العقل العاشر المهيمن على العالم الأدنى، ثمّ رجوع النفس إلى أعلى عن طريق «مصدر الإشراق، الذي هو «العقل الفعّال»، كلّ هذا البناء الكوني الفلسفي يتضمّن بطبيعة تكوينه إعلاء لقيمة العقل الإنساني من الناحية النظرية والعمليّة، فهو الأثر الوحيد المشاهد في هذا العالم من آثار تلك العقول العلوية المتسامية ذات المصدر الإلهي، وعليه التعويل في الإتّصال بالكون العلوي والرجوع إليه. أضف إلى ذلك أن هذا البناء العقلي – الإشراقي يمثّل الجسر فوق الهوّة الفاصلة في التصوّر التقليدي بين الله والإنسان.

الإختيار وبالتبعة التي يحمّله إيّاها الإختيار، انفسح المجال أمام الأفراد والشعوب للأقدام والفعل في ميادين الفكر والإنتاج. وحيثما سطت فكرة التسيير وضعف الإيمان بحرّية الإنسان وتبعته، تراخت العزائم وقصّرت الأفراد والشعوب عن إثبات ذاتها وعجزت عن إحداث الأثر التاريخي أو الإبداع الحضاري. كذلك اختلفت هذه العقائد فيما بينها، في داخلها وفيما بينها، بقدر ما أقرّت من نظام يسود الطبيعة ومن قوانين تسيطر عليها. فثمّة اتّجاه يقيم لهذا النظام وزنا ويجعل له مكانا في ترتيب الوجود، وثمّة اتّجاه معاكس يجعل كلّ حدث طبيعي – وإن يكن ضئيلا أو عارضا – نا تجا مباشرة عن إرادة الله وفعله. وثمّة اتّجاهات بين هذا وذاك تتفاوت في مدى ما تقرّ لعوالم الطبيعة من استقلال داخلي وانتظام خاص. هنا أيضا، حيثما اتّسع مدى هذا الإستقلال والإنتظام في عقول الناس، كان منه حافز على البحث في أسرار الطبيعة وعلى محاولة استغلالها لفائدة الإنسان، وحيثما ضاق المدى وانتفى معنى النظام أو القانون الطبيعي، فترت الرغبة في البحث الفكري والنشاط العلمي وخفّت القدرة على القيام بأعبائها(٧٥).

أي إنّ التوفيقية كانت تتجنّب أن يسود مفهوم أحدي مطلق في عالم الإنسان وعالم الطبيعة، ورغم إقرارها بوحدانيّة الله الشاملة فيما وراء الطبيعة، كما كانت تتجنّب من ناحية أخرى غلبة الثنائية، بمفهومها المانوي(٧٦)، بين عالم الخالق وعالم الخلق، بين الله والإنسان، وبين الله والطبيعة، لتحلّ محلّها ثنائيّة نسبيّة توحيديّه، إن صحّ التعبير، تقيم توازنا بين عناية الله وحرّية الإنسان في عالم الفعل والإختيار،

---

(٧٥) قسطنطين زريق، في معركة الحضارة، ص ١٨٥ –١٨٦.

(٧٦) في مجال معارضة التوفيقية للمفهوم الأحدي المطلق في عالم الإنسان وعالم الطبيعة: أكّدت حريّة الفعل الإنساني وقدرة الإنسان على الإختيار ومسؤوليته تبعا لذلك، ومن ناحية أخرى أكّدت على ظاهرة «السببية» ودور العقل في فهم قوانينها ليبقى للإنسان دور في الفهم والعقل ومن هنا يتّضح المغزى الخطير لردّ ابن رشد على الغزالي: «اذا رفعت الأسباب، رفعت العقل». أمّا المعتزلة فقد ارتبطت نشأتها أصلا بالحرب ضدّ جبهتين: ضدّ الجبرية التقليدية المطلقة من ناحية متمثّلة في الجهميّة، وضدّ المانويّة الثنائية من ناحية أخرى متمثّلة في الزنادقة. راجع: ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٨٢.

وبين إرادة الله ونظام السببيّة في عالم الطبيعة والضرورة. وكانت الغاية في الحالتين تأكيد دور العقل الإنساني بجانب العامل الإلهي المطلق لتكون له حرّية الفعل والإختيار في الحالة الأولى، وقدرة الفهم والإدراك في الحالة الثانية(٧٧).

* * *

نخرج من هذا التحليل لموقف التوفيقية المتوسّط بين ثنائيّة العالم ووحدانيّة الله، بإيجاز الأسس الفلسفية التالية التي تقوم عليها التوفيقية، هذه الأسس التي يمكن أن تمثّل في مجملها منطلقا ومدخلاً للتعريف الفلسفي الذي ننشده لها، والذي سيلي، هذا الاستخلاص التحليلي:-

١- تهدف التوفيقية إلى تأكيد ظاهرة «وحدة الحقيقة» فيما تقوم به من جمع بين المتعارضات لصبّها في بوتقة الإتفاق:

«فقد كانت هذه المسألة (التوفيق بين الفلسفة والشريعة) منذ عهد الكندي إحدى المسائل الكبرى التي أثارت حفيظة المتكلّمين ضدّ الفلاسفة وألقت ظلاً قاتما على نزعة التفلسف في البلاد الإسلامية. على ان ابن رشد استحدث أسلوبا كلاميّا صارما فاق أسلوب أيّ من أسلافه دقّة، تمكّن به من معالجة هذه المسألة معالجة فعّالة. كانت نقطة الإنطلاق في هذا الأسلوب النظريّة الأفلاطونيّة المحدثة المتأخّرة القائلة بوحدة الحقيقة، على اختلاف مظاهرها. وربّما كان «إخوان الصفاء» من أوّل المروّجين لهذه النظريّة في القرن العاشر، إلاّ أنّها من المفترضات الأساسية في نظام الكندي والفارابي وابن سينا وفي

(٧٧) يقول الشيخ محمّد عبده«تقرّر بين المسلمين كافّة، إلاّ من لاثقة بعقله ولا بدينه ان من قضايا الدين ما لا يمكن الاعتقاد به إلاّ من طريق العقل كالعلم بوجود الله وبقدرته على إرسال الرسل وعلمه بما يوحي به اليهم، وإرادته لاختصاصهم برسالته، وما يتبع ذلك ممّا يتوقّف عليه فهم معنى الرسالة، وكالتصديق بالرسالة نفسها. كما اجمعوا على أن الدين إن جاء بشيء قد يعلو على الفهم فلا يمكن أن يأتي بما يستحيل عند العقل» - انظر: محمد عبدة، رسالة التوحيد: ص ٢٠-٢١.

المدرسة الإشراقيّة برمّتها، ولكنها ليست مسلّمة في رأي طائفة من المفكّرين المارقين شيمة ابن الراوندي والرازي[٧٨]. ومن البيّن ان وحدة الحقيقة المتوارثة عن التقليد الأفلاطوني الهيليني المحدث، كما يتجلّى في انتقائيّة يامبلنجوس ودمسقيوس وسيريانوس وسنبلقيوس أن يبرّروا بواسطة مباحثهم الفلسفية ويرضوا المتكلّمين ويرووا غليل العقل التّواق إلى الإنسجام الذاتي[٧٩].

يتّضح أنّ هدف تأكيد «وحدة الحقيقة» متأصّل في التراث التوفيقي منذ البداية. وان هذا التأكيد ينطلق من «اختلاف المظاهر» وصولا إلى الإتّفاق الجوهري الكامن في جوهر الوجود.

٢- تعتمد التوفيقية مبدأ التكافؤ أو التوازن بين العنصرين اللّذين تجمع بينهما. إذ لو تقرّرت أفضليّة أو أولويّة عنصر على آخر لانتفت ضرورة التوفيق. فلو قلنا مثلا إنّ الوحي هو السبيل الأفضل لمعرفة الحقّ، لسقط تكافؤ العقل بإزائه، ولاقتصرت المسألة على تفسير مفهومات العقل، وسائر الموجودات، بمعيار الوحي وحده. بينما إذا اعتبرنا العقل مصدرا أوّليّا وحيدا أو رئيسا للمعرفة اقتضى أ ن نفسّر قضايا الوحي كلّها، والوجود كلّه، بمقياس العقل، إذن لا بدّ من التكافؤ في التوفيق. وهو ما تنبّه إليه إبن رشد بعد تطوّر طويل للفكر التوفيقي في تاريخ الثقافة الإسلاميّة: «... كان إبن رشد نفسه مؤمنا بعصمة القرآن أيضا، إلاّ أنّه لم يكن أقلّ إيمانا بوحدة الحقيقة كقضيّة بديهيّة. ولم تنطو هذه القضيّة البديهيّة عنده على ضرورة التذرّع بالتأويل وحسب، بل انطوت أيضا على الإقرار بتكافؤ الفلسفة والشريعة أو العقل والوحي، من حيث هما مصدران أوّليّان وصادقان للحقيقة المطلقة. وإذا كان بعض الفلاسفة قد جنحوا بداعي إعجابهم المفرط بالفلسفة، كما جنح ابن سينا إلى التفريط بهذا

---

(٧٨) كان كلّ من ابن الراوندي (+ ٩١٠م) وابي بكر الرّازي (+٩٢٥م) مؤمنين بالله وبقدرة العقل- وحده - على بلوغ معرفته. من هنا إخلالهما بالتكافؤ بين العقل والوحي لصالح الأوّل، وشكّهما في «وحدة الحقيقة» القائمة على التقاء حقيقة العقل وحقيقة الوحي في وحدة نهائيّة شاملة هي مصدر الإثنين- راجع: ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلاميّة: ص ١٣٥-١٤٦.

(٧٩) ماجد فخري، ص ٣٧٦-٣٧٧.

التكافؤ، فإنّ بعضهم الاخر، شيمة الكندي مثلا، لم يشكّ به قطّ. ولقد فاق ابن رشد أيّ فيلسوف مسلم آخر في إيضاح مفهوم التكافؤ هذا واستنبط منه جميع النتائج المنطقية التي انطوى عليها. (وقد) أعان ابن رشد بوجه خاص على اتّخاذ الموقف الصعب الذي دعوناه «تكافؤ الفلسفة والشريعة» أو «العقل والوحي» أمران: الأوّل، التمييز القرآني (سورة آل عمران،آية ٥)، الذي أقرّه المفسّرون منذ عهد الطبري (توفي ٩٢٣)، بين الايات المتشابهات والآيات المحكمات، والثاني الافتقار إلى سلطة تعليميّة عليا في الإسلام (السنّي) تنفرد بحق تحديد مضمون العقيدة الإيمانيّة. فالذي يفترضه الأمر الأول هو الإقرار بأنّ بعض الآيات المنزلة لا يمكن حملها على الظاهر، والذي يفترضه الثاني هو الحاجة إلى سلطة يستند إليها حقّ الفصل في الخلافات العقائديّة[٨٠]. ويصل الدكتور محمد البهي في دراسته للتوفيقية الإسلاميّة في جانبها الإلهي إلى النتيجة ذاتها في تأكيد ظاهرة «التكافؤ»: «.. على ان التوفيق بين الآراء الإغريقيّة من جهة وبين الإسلام من جهة أخرى، إن كان يعتبر مظهرا للتعبير عن قبول الفلاسفة المسلمين لها فهو في الواقع أهم مظهر لهذا القبول. إذ محاولة دفعهم التعارض بين الجانبين ينبىء عن تمسّكهم بالفلسفة تمسّكا لا يقلّ عن تمسّكهم بالإسلام وعن وضعهم لها في صفّه ومنزلته، ولو انهم لم يحرصوا عليها شدّة الحرص، لضحّوا بالرأي الذي يتعارض فيها مع مبدأ من مبادىء الإسلام ولم يلجأوا إلى الحدّ من هوّة المعارضة أو إلى محاولة إزالتها[٨١]، عن طريق التأويل.

---

(٨٠) ماجد فخري، ص٣٧٧-٣٧٨.

(٨١) محمد البهي، الجانب الإلهي في التفكير الإسلامي: ج٢ص١٥-١٦ ويضيف في كتاب آخر: «التوازن(وهو تعبير آخر عن التكافؤ) الذي يطلبه الدين هو التوازن في الفرد بين ثنائيته»؛ وعن المجتمع:«من الانحراف أن يلغي فيه المتقابل، أو الثنائيّة، لأنّها من طبيعته... كما انه من الانحراف عن طبيعته أن يترك فيه أحد طرفي التقابل يطغي على المقابل...» أي أن التكافؤ هو شرط استقامة التوفيق فوق قاعدة الثنائية- انظر: محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث، ص ٣٨٥-٣٨٦.

٣- توحي التوفيقية في كثير من معانيها بأنّها فكرة تصالح وانسجام. ولكنّها في الحقيقة لا تخلو من توتّر خفي غير معترف به. فالمظاهر المختلفة في الحياة تلتقي في جوانب معيّنة وتفترق في جوانب أخرى، ولا يعقل أن يكون هناك أيّ مظهرين متّفقين اتّفاقا تامّا متطابقا في كلّ شيء وإلاّ أصبحا شيئا واحدا لا مظهرين مختلفين. وعلى ما يوجد بين العقل والإيمان من نقاط التقاء فإنهّما يختلفان ويتمايزان في نقاط أخرى[٨٢]. والسبب في وجود توتّر خفي في التوفيقيّة هو انها إذ تؤكّد نقاط الإلتقاء والإنسجام وتبرزها، فإنهّا تحاول أن تقلّل من شأن نقاط الإختلاف أو تتجاهلها ممّا يودّي إلى تسرّب جرثومتها داخل الصيغة التوفيقية، فتصاب أحيانا بافتقاد التوازن وبتغلّب عنصر على آخر أو تباعدهما، أو تحوّل التوفيق الأصيل بينهما إلى نوع من التلفيق والجمع غير المنضبط بنهج ثابت وقواعد محدّدة. وقد يكون السبب وراء حدوث ذلك التوتّر وقوع تغيّر في مفهوم أحد العنصرين، كأن تتجدّد النظرة إلى العقل ووظائفه ودوره - كما فعلت الثورة العقلية - العلمية - الجدلية الحديثة - ولا يعود ذلك العقل بمفهومه الأرسطي الكلاسيكي الثابت الذي توافق معه المفهوم الديني أصلا ؛ عندئذ تختلّ المعادلة التوفيقية ويتحتّم تطوير مفهوم الدين تبعا لذلك أو التخلّي نهائيّا عن موقف التوفيق بينهما، كما فعل كثير من المفكرين الغربيين المحدثين.

ولدينا في الفلسفة الإسلاميّة القديمة دلائل علي حدوث مثل هذا التوتّر داخل

(٨٢) جدير بالتنويه ان التقليد الفلسفي الإسلامي، على غلبة نزعة التوفيق، لم يخل من فلاسفة قلائل نبهوا إلى الفارق بين الدين والفلسفة وإلى عقم التوفيق بينهما. فأبو سليمان بن بهرام السجّستاني (+ ٣٩١هـ) الذي يروي عنه أبو حيّان التوحيدي في «المقابسات» و«الامتاع والمؤانسة» - يرى: «ان الفلسفة حقّ ولكنّها ليست من الشريعة في شيء؛ والشريعة حقّ ولكنّها ليست من الفلسفة في شيء ؛ وإنّ إخوان الصفاء أخطأوا بمحاولتهم التوفيق بينهما: «فقد ظنّوا ما لا يكون ولا يمكن ولا يستطاع. ظنّو انه يمكنهم أن يدسوا الفلسفة في الشريعة وأن يضموا الشريعة في الفلسفة وهذا مرام دونه حدد... فهنا يسقط: لم؟ ويبطل: كيف؟. أنظر: محمد يوسف موسى، بين الفلسفة والدين، ص٦٧-٦٨.

المركّب التوفيقي. فقد مرّ بنا لدى الإشارة إلى مبدأ «التكافؤ» إنّ «بعض الفلاسفة قد جنحوا بداعي إعجابهم المفرط بالفلسفة، مثلما جنح إبن سينا إلى التفريط بهذا التكافؤ[٨٣]. فعلى سبيل المثال وصل «الإنسان الفيلسوف» في افتراضات فلسفة الفارابي وابن سينا إلى مرتبة تقارب الكشف النبوي من حيث قدرته على تلقّي الحقيقة الكونيّة تجريدياً بصفة مباشرة. كما يروي التاريخ الفكري للإسلام أنّ عددا من الشكّاك قد خرجوا من بين صفوف المعتزلة نظير السرخسي (+٨٩٩م) وابن الراوندي (+٩١٠). ويرجع ذلك إلى المبالغة المفرطة في قدرة العقل الإنساني وخروجه من نطاق الحدود الإيمانيّة. وهذا محذور وارد لأنّ العقل البشري من طبيعته التساؤل والتشكك بين حين وآخر، بينما الإيمان من طبيعته الثبات ودوام التسليم. ويمكن أن نضع على الجانب الآخر أبا الحسن الأشعري (+٩٣٥م) من داخل التقليد التوفيقي المعتزلي ذاته لنرى في خروجه على هذا التقليد دليلا على اختلال المعادلة من جانبها الآخر، حيث ارتدّ عنصر الإيمان ضدّ وطأة العقلانية واكتفى بأخذ المنهج الحجاجي، دون المضمون، ليقيم توفيقيّة جديدة شكليّة، غير متكافئة، يغلب فيها عنصر النقل، ولا تنتمي تبعا لذلك للتقليد التوفيقي المتكافئ. وهكذا فالتوفيقية مهدّدة تحت أيّ ضغط للإنشطار إلى نقيضيها الكامنين فيها بين عقلانيين مفتقرين للإيمان، وبين إيمانيين عازفين عن العقل.

وفي العصر الحديث عندما أقام الشيخ محمد عبده المركّب التوفيقي الجديد بين الإسلام والحضارة الغربية، وبين الإيمان القديم والعلم الجديد، عمل على إقامة التكافؤ والتوازن بين الجانبين لتستقيم فلسفته ولكن التوتّر ظلّ خفيًا فيها إلى أن برز في العلن في صورة تيّارين متعارضين انشقّت عنهما توفيقيته على أيدي تلامذته، فسار الشيخ رشيد رضا في اتّجاه سلفي حنبلي النزعة، وسار لطفي السيد وقاسم أمين وطه حسين في اتّجاه تغريبي علماني، تماما كما تفرّع عن المعتزلة قديما اتّجاه الأشعري من جهة واتّجاه السرخسي وابن الراوندي من جهة أخرى فقد: «انطوى تفكير محمد عبده على توتّر دائم بين أمرين لا يمكن فهم أحدهما فهما تامّا بالإستناد إلى الآخر، لكن لكلّ منهما مطلب خاص به لا مفرّ منه: الإسلام الذي يذهب إلى أنّه

---

(٨٣) ماجد فخري، ٣٧٨، وأيضاً ص١٩٤.

يعبّر عن مشيئة الله.... وحركة المدنيّة الحديثة التي لا مردّ لها، المنطلقة من أوروبا، والآخذة الآن في الإنتشار عالميا... إلاّ أنّه لم يعتقد يوما ان بين الإثنين توافقا مطلقا*، أي انّ الإسلام يرضى عن كلّ ما يرضى عنه العالم الحديث، بل كان يعلم بوضوح لأي منهما الأولويّة عند نشوء خلاف حقيقي بينهما... بيد أن التوتّر بين الإسلام والمدنيّة الحديثة كان بحدّ ذاته توتّرا دقيقا، وكان من الصعب... تعيين الحدود بين طرفيه، فنشأت نزعة دائمة لتخفيف حدّته بمحاولة شبه واعية للتوفيق بين وصايا الإسلام ،ومفاهيم الفكر الحديث... على انه ظهر، لدى الذين حاولوا الحفاظ على التوتّر الذي أبرزه محمد عبده، تحوّل تدريجي في العلاقة بين عنصريه...فكان من الطبيعي أن يهتمّ بعض أتباعه بناحية من تفكيره، وبعضهم بناحية أخرى فنتج عن تشديد كلّ منهم تشديدا زائدا على ناحيته اختلال في التوازن الذي أقامه محمد عبده. وهكذا اتّجه فريق من اتباعه، في السنوات التي تلت وفاته وبتأثير من إلحاحه على جوهر الإسلام الثابت ومتطلّباته المطلقة اتّجاها شبيها باتّجاه السلفيّة الحنبليّة، بينما قام فريق آخر بتحويل إلحاحه على شرعية التغيير الإجتماعي إلى فصل الدين عن المجتمع، والإعتراف لكلّ منهما بقواعد خاصّة به[٨٤]. – هذا بالإضافة إلى ما يلحظه الباحثون من ظهور بوادر شكّيّة في الحياة الخاصة لكبار التوفيقيين المحدثين مثل الشيخ محمد عبده وعبّاس محمود العقّاد على ما يظهرانه من بلاء حسن في الدفاع عن الدين[٨٥].

غير ان هذا الاختلال في التوازن التوفيقي لا يحدث دائما لأسباب فكريّة خالصة. فاختلال البنية الإجتماعية التي يستند إليهما هذا الفكر يمكن أن ينعكس تأثيره عليه. فقد حدث هجوم الغزّالي على الفلاسفة في وقت بدأ فيه ضغط مزدوج على المجتمع

* لو كان بينهما توافق مطلق لأصبحا شيئاً واحداً. إنّ التوفيق –الذي يتضمّن التسليم بوجود قدر من التعارض بين الأطراف– هو مركّب دقيق من التوازن يختلف عن حالة التوافق المطلق.

(٨٤) ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ص ١٩٨–٢٠١ (الترجمة العربيّة).

(٨٥) يشير ألبرت حوراني إلى شهادات معاصرة لمحمد عبده حول لمحات شكّيّة في حياته الإعتقاديّة – المصدر ذاته: ص ١٧٥–١٧٦. كما يشير فتحي رضوان في كتابه «عصر ورجال» ص ٢٢٩–٢٣٠ إلى آراء تحرريّة شكّيّة للعقّاد بعكس ما يعبّر عنه في «إسلاميّاته». وهذه ناحية جديرة بالدرس وقد تدلّنا على مزيد من التوتّر الخفي في فكر التوفيقيين. (راجع خاتمة البحث).

الإسلامي المتحضّر المستقرّ من الأتراك السلاجقة في الشرق، ومن الصليبيين في الغرب. وانهارت توفيقية محمد عبده تحت ازدياد الضغط الأوروبي السياسي والثقافي، كما استعادت هذه التوفيقية توازنها في العقد الرابع من هذا القرن (حوالي ١٩٣٦) باستعادة الشرق العربي لتوازنه الذاتي في وجه أوروبا كما تبيّن في التوطئة التاريخيّة. وهذا الملحظ يوحي بأنّ التوفيقية ليست فلسفة متجرّدة خالصة تبحث عن الحقيقة أيّا كانت وأيّا جاءت نتيجتها (disinterested)؛ وإنّما هي موقف فكريّ ملتزم ومنحاز إلى غاية محدّدة منذ البدء. فالتوفيقي ملتزم بتأكيد وحدة الحقيقة وهو ينتقي بعناية دلائل الإتّفاق والإنسجام ويستبعد أو يحوّر أو يؤوّل نقاط الإختلاف والتضاد، وهو يسخّر المنهجين العقلي والإيماني لتحقيق غايته بطريقة حجاجية أكثر منها إثباتية أو برهانية.

٤- ينجم عن ذلك أنّ التوفيقية فلسفة ازدواجية ذات منهجين في البحث والنظر وذات نظامين فكريّين مختلفين في الطبيعة والمضمون. فمن حيث المنهج تستخدم الإستقراء والتحليل العقليين من ناحية، وتلجأ إلى التسليم بالحقائق الإيمانيّة عند درجة من البحث، من ناحية أخرى. ومن حيث نظامها الفكري هي دائما منشطرة بين نظامين: نظام إيماني تسليمي صوفي باطني ونظام عقلي تحليلي نقدي موضوعي [٨٦]، أوبلغة عصرنا الحديث هي منشطرة بين الفلسفة المثالية والفلسفة الماديّة تضع عيناً على هذه وعينا على تلك. ولعلّ الشيخ محمد عبده عندما أشار إلى تكامل منهجيّ التوفيقية قد عرض دون قصد لهذه الإزدواجيّة في رؤيتها للأشياء: «... فهما عينان للنفس تنظر بهما - (العقل والوجدان) - عين تقع على القريب، وأخرى تمدّ إلى البعيد، وهي في حاجة إلى كلّ منهما ولا تنتفع بإحداهما حتّى يتمّ لها الإنتفاع بالأخرى [٨٧]. ولكنّ هذا لا يستقيم مع التحديدات المنهجية التي تلتزم بها الفلسفات الحديثة. فهذه

---

(٨٦) «أو كما قال صادق العظم يجب الإشارة إلى ظاهرة عامّة تزدهر كلّما وقع في تاريخ الفكر الإنساني نزاع وصدام بين نظامين فكريين مختلفين في تصويرهما للواقع والكون والإنسان، وهي ظاهرة الفكر التوفيقي...» صادق العظم، مصدر سابق، ص ٣١.

(٨٧) محمد عبدة، الإسلام بين العلم والمدنيّة، ص ١٨٧.

الفلسفات تقرّر لنفسها أوّلا نظرية خاصّة للمعرفة تنطلق منها وتبني على أساسها نظامها الفكري، وهذه النظريات المعرفيّة لا بدّ أن تؤسّس إمّا على نظرة ماديّة أو منطلق روحي مثالي(٨٨). ولكنّ التوفيقية تستمرّ في تجنّبها لهذا الحسم في نظريّة المعرفة ممّا يزيد من صعوبة وضعها وحراجة موقفها في الفكر الحديث. فإذا كان قد أمكنها الجمع - قديما - بين عقل يوناني مؤمن بطبيعته وبين عقيدة دينيّة إيمانيّة، فإنّ أزمتها اليوم أكبر وأعمق وهي تحاول الجمع بين عقل تجريبي علمي ماديّ متشكّك وبين عقيدتها الإيمانيّة الموروثة، خاصّة وان العقل الأوروبي الحديث ذاته قد انطلق من نقض توفيقية مماثلة هي التوفيقية الكاثوليكيّة كما تحدّدت على يد توما الأكويني. فكيف يمكن بعد عصور من الاستقلال المنهجي والإعتقادي أن يتم التكيف في تركيبة توفيقيّة جديدة بين هذا النوع من العقلنة العلمية التجريبية وإيمان ديني لديانة ساميّة أخرى من خارج نطاق التقليد الأوربي(٨٩)؟

إنّ المهمّة في غاية الصعوبة والدقة، غير أنّه لا يمكن الجزم من ناحية أخرى بأنّها مستحيلة لأنّ الفكر الأوروبي المعاصر ذاته أخذ يقدّم إرهاصات توفيقية في العقود الأخيرة (ومنذ مطلع هذا القرن) مثل فلسفة برجسون (١٨٥٩-١٩٤١) والفلسفات الوجوديّة المؤمنة(٩٠)، وفلسفة توينبي الجامعة بين القوانين الموضوعيّة والرؤيا

---

(٨٨) «لقد تعارضت الماديّة والروحيّة في كل عصر، ولكن لعلّ هذا التعارض لم يبلغ من الشدّة في وقت ما بلغه في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، فكان الطابع الذي يميّزه» يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة: ص ٣٤٠، وانظر أيضا معالجته لقضية الصراع بين الماديّة والمثاليّة ومحاولة تطبيقه على الفلسفة الإسلاميّة: د. طيّب تيزيني، رؤية جديدة للفكر العربي: ص٩.

(٨٩) إنّ التوفيقيّة الإسلاميّة الحديثة ستجد مخرجا لهذه الإشكاليّة بالقول إنّ الإسلام دين العقل بخلاف غيره من الأديان، ولذلك فهو ينفرد بالتوافق مع العلم دونها. وسنعرض في الفصل الختامي لتحليل هذه المسألة... ونكتفي ها هنا بالقول أن في الإسلام أيضاً قضايا ايمانية وأعجازية غيبية لا تخضع بدورها لتحكيم العقل.

(٩٠) وليس صدفة أن تكون البرجسونيّة والوجوديّة موضع قبول واسع لدينا. يقول د. زكي نجيب محمود: «استطيع أن أستثني من تيّارات الفلسفة المعاصرة تيّارا واحدا، بين نظرته ونظرتنا وشائج قربى هو تيّار الوجوديّة المؤمنة... ولكاتب هذه السطور تجربة حيّة في ذلك. فقد انتهت به ثقافته (الإنجليزيّة) في ميدان الفلسفة إلى اختيار أحد التيّارات العقليّة العلميّة.. هو تيّار التجريبيّة العلميّة.. وكتب في شرحه الكتب والفصول، لكنّه لحظ عن كثب كيف كانت تصادف تلك النزعة التحليليّة العقلية غير أهلها، فإذا تحدّث في الوجوديّة أو في فلسفة برجسون مثلا، فهنا ترهف الاذان لتسمع» - انظر: زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، ص ٢٨٤.

الدينيّة، وفلسفة جاك ماريتان (التومائيّة الجديدة)[٩١]؛ وذلك بعد تراجع الثقة المطلقة بالعلم كنهج أوحد في النظر إلى الأشياء والكون. وهذه مسألة نتوقّف عندها هنا لنعود إلى النظر فيها، وفي آثارها على الفكر العربي، في مختتم بحثنا.

التوفيقية: خلاصة وتعريف

تخطّيا للثنائيّات المعتملة بتضادّها في الإنسان والتاريخ والوجود ما دون الإلهي، بأكمله؛ تبرز التوفيقيّة نزعة محورية في الحضارة العربية – الإسلامية، لتؤكّد مبدأ «وحدة الحقيقة» رغم اختلاف تجلياتها وتضاد عناصرها وتعدّد سبل الوصول اليها. وذلك تحقيقا لمثال التوحيد المنزّه المجرّد، واقترابا من كماله الأمثل.

ولأنّ تحقيق التوحيد المصفّى الأكمل محال في هذا العالم المنقسم علي ذاته، فإنّ التوفيقيّة تغدو نقطة على الطريق الأوسط بين الثنائيّة والوحدانيّة، فتتجاوز الحالة الأولى، وتقارب الحالة الثانية – نزوعا – دون أن تطابقها واقعا، فكأنّها وحدانيّة بالقوّة لا بالفعل.

ونتيجة لهذه المنزلة بين المنزلتين (والتعبير من وضع الفكر المعتزلي التوفيقي)، تبقى التوفيقيّة منزلة معبّرة في جانب منها عن توقها الملحّ للتوحيد، بينما يشي جانبها الآخر بأصلها الثنائي (بما يحمله من بذور التناقض الكامن الذي تمّ تلطيفه). وهي صونا لتوازنها في وجه هذا الخلل تحافظ بدقّة على ازدواجها القيمي، أي على تكافؤ عنصريها المتباينين ليتعادلا في ميزان الحقيقة الواحدة ويثبّتا كفّتيه.

غير أن جدليّة العناصر في التاريخ، لا تسمح بثبات التكافؤ وتعادله إلى ما لا نهاية – وذلك ما لم يستوعبه الفكر التوحيدي بعد – فيختلّ لذلك التوازن تدريجيا وتعاني التوفيقيّة توتّرها المضمر في محاولتها الإبقاء على بوتقتها التصالحيّة الجامعة، حتّى إذا اشتدّ الصراع الداخلي، غير المعترف به، انشطرت إلى عنصريها النقيضين وراحت

(٩١) لقد اشتهر توينبي في الشرق العربي لموقفه العادل من قضيّة فلسطين. إلاّ أنّ فلسفته التوفيقيّة لها بريقها أيضا لدى المفكّرين العرب. أمّا التومائيّة الجديدة فقد تكوّن لها رافد عربي مسيحي على رأسه يوسف كرم وشارل مالك. انظر عرضا ونقدا لفلسفتي توينبي وجاك ماريتان في: تشارلز فرنكل، ازمة الإنسان الحديث، ص ٥٣–٨٠، ١٦٩.

ضحيّة نظرتها التفاؤلية التصالحية التي تقلّل من خطورة واقع التضادّ في الوجود، فينقلب بعد طوال الكبت هادما مركباتها في الصميم.

ولكنّ ضرورة الحفاظ على تماسك الكيان الحضاري الذي تأسس على قاعدة التوفيق، تحتّم نشوء دورة جديدة، أعمق وأوثق، لتجاوز الإنشطار وإعادة الوحدة.

وتواجه التوفيقيّة امتحانها العسير في عصور الإضطراب والثورة والتحوّلات السريعة. بينما تحقّق سيادتها وازدهارها في عصور الإستقرار والوفاق والاستيعاب الحضاري السلمي.

إنّها تعبير عن روح تلك العصور التي قال عنها هيجل في فلسفته للتاريخ:

"Periods of Harmony, When the antithesis is in abeyance"(٩٢).

أي عندما يكون عامل النفي والنقض في حالة تعطيل أو تجميد.

وهكذا فالتوفيقيّة تؤكّد مع الجدليّة الديالكتيكية على حقيقة الوحدة النهائية بين الأشياء، دون أن تتقبّل تأكيدها الموازي على حقيقة الصراع. فتتماثل معها في مرحلتها النهائية، مرحلة نفي النفي Negation of the negation (حيث يتمّ تخطّي التناقض وتحقيق الإنسجام)؛ بينما لا تشاركها الإقرار - بدايةً - بواقع التناقض الكامن، أصلا، في طبائع الأشياء.

وإذ جعلتها خاصيتها هذه تعبيراً فكرياً عن تعايش العناصر والقوى المتباينة في عصور الانسجام والاستقرار والانفتاح والتسامح، فإنّ هذه الخاصية ذاتها تجعل منها ايديولوجية لحالات اللاحسم الاضطراري -في الفكر والمجتمع، والسياسة والحضارة- خلال عصور المواجهات والحسم بما تتطلبه من اختيارات حاسمة لا تحتمل المصالحة والتوفيق والتوسط بين الاضداد والنقائض المتصارعة. وهذا ما تمثله في الأغلب التوفيقية العربية -الاسلامية الحديثة في مختلف مستوياتها وتجلياتها- ديناً وسياسةً واجتماعاً- حيث تعتمل في طبيعة هذه المنطقة شبكة متداخلة ومعقدة من النقائض والأضداد (بين الدين والقومية، بين القومية والوطنية، بين الوطنية والطوائفية، بين الشريعة والعلمانية، بين العقلانية والغيبية، بين الشرق والغرب، وبين مختلف المذاهب والقبائل والأقاليم والأوطان والأديان، في منطقة

(٩٢) Hegel, Philosophy of History, p. 27.

يجمعها الارث المشترك ويجزؤها الواقع المتعدد وتجاذبات العالم المحيط) بما يجعل اجتراح الحسم التاريخي فيما بينها أقرب إلى المحال. فتأتي التوفيقية لتمثل بلسماً ذهنياً راهناً لهذا التوتر والانشطار، وذلك ما يجعلها -بامتياز- ايديولوجيا اللاحسم في الحياة العربية الحديثة.

القسم الثاني

التوفيقية المستعادة إزاء العلمنة

(مشروع إعادة التصالح بين الوحي والعقل)

الفصل الثالث

التأسيس الفلسفي – الديني للتوفيقية المستجدة

الفصل الرابع

التأسيس العلمي – المادي للتوفيقية المستجدة

الفصل الخامس

تجاذبات الفكر الشيعي بين عقلانية عربية وعرفانية فارسية

الفصل السادس

الفكر المسيحي العربي من علمانية الغرب إلى إيمانية المشرق

الفصل الثالث

التأسيس الفلسفي– الديني للتوفيقية المستجدة

الجذور المبكرة للتحولات الجديدة:

١– وضع الأسس العامة للإحياء التوفيقي

محمد حسين هيكل في «الإيمان والمعرفة» .

٢– العودة إلى الأساس العقلي الإسلامي الخالص:

الشيخ مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية

٣– محاولة تأصيل الفلسفة في القرآن:

د. محمد يوسف موسى: القرآن والفلسفة

٤– التوافق مع الفلسفة المثالية الحديثة:

ابراهيم اللّبان: الفلسفة والمجتمع الإسلامي

٥– علاقة التوفيق بمسألة الإصلاح والتجديد في الإسلام.

٦– التوفيقية والنقد التاريخي للدين: اختلال التكافؤ.

٧– التوفيق العملي بين الشريعة والقانون المدني: عبد الرزاق السنهوري

الإحياء التوفيقي الجديد منذ فترة ما بين الحربين

يلاحظ الدكتور ألبرت حوراني – دون أن يعلّل – أنّ أقرب كتاب ديني فلسفي إلى روح محمّد عبده ومنهجه قد صدر بعد أربعين عاما من وفاته[1]. بينما كانت المؤلفات التي صدرت عن تلامذته الأقربين طوال الفترة السابقة كانت تميل اما باتّجاه السلفية أو العلمانية[2].

هذا الكتاب الذي حافظ على ذلك التوازن الدقيق بين الدين والعقل – أو بالأحرى أعاد التوازن بعد اختلاله – هو كتاب «تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية» للشيخ مصطفى عبد الرازق[3]؛ الذي صدر عام ١٩٤٤ متضمّنا مجموعة من المحاضرات الجامعية ألقاها الكاتب في السنوات السابقة لهذا التاريخ حيث كان التيّار التوفيقي المستجدّ يعيد تجميع ما تبعثر من عناصره.

إنّ مغزى صدور هذا الكتاب المتوازن، المحتفظ بتكافؤ المنهجية التوفيقية بعد أربعين سنة من وفاة الشيخ الأكبر(توفّي عام ١٩٠٥) – بينما تعذّر على حوارييه الأقربين السابقين مواصلة هذا الإلتزام بروحه ونهجه – يعود في ما نحسب إلى طبيعة التطّور الفكري المجتمعي الذي بسطناه من انشطار لتوفيقية عبده بين عنصريها، واشتداد الصراع بين هذين العنصرين، بفعل الضغط الأوروبي، الحضاري والسياسي؛ ثّم عودة التوازن باستعادة الشرق العربي لكيانه المستقّل – إلى حدّ ما – مّاديا ومعنويا. وما صدور هذا الكتاب إلاّ مؤشر فكري من مؤشرات

---

١) حوراني، ص ٢٠٠(الترجمة العربية).

٢) المصدر السابق، ص ٢٠١.

٣) هو: ابن زميل سياسي لمحمّد عبده،تلقّى دروسه أولا في الأزهر، ثم في السوربون على دركهايم(من علماء الإجتماع)، وبعد سنوات صار أستاذا للفلسفة في الجلمعة المصرية، وعيّن لفترة قصيرة وزيرا، ثم شيخا للأزهر في ١٩٤٥، حيث قام بإحدى تلك المحاولات اليائسة لإصلاحه، إلى أن توفّي في ١٩٤٧ – حوراني: ص ٢٠٠.

الفترة الجديدة، ودليل من دلائل البحث عن التوازن المفقود. هذه التطوّرات يمكن إيجازها في المعالم التالية، وهو ما تّمت الإشاراة إليه في مواضع متفرّقة من الفصل السابق، ويتعيّن علينا الآن رؤيتها في تتابعها التاريخي والفكري الشامل.

مثلت توفيقية محمد عبده، انطلاقا من جهود رفاعة الطهطاوي(١٨٠١ – ١٨٧٣) فكر النهضة الجديدة الأولى منذ عهد محمّد علي(١٨٠٥ – ١٨٤٠) وبلغت أوجها في عصر اسماعيل(الذي أفل عام ١٨٧٩). ففي تلك الفترة نشأت أوّل طبقه متوسطة مصرية عانت عمق الصدام بين الإسلام والحضارة الحديثة، وشعرت بضرورة التوفيق لحماية المجتمع الإسلامي من الإنفصام الذي بدأ يتسرّب إليه. في أواخر عصر اسماعيل بدأ الصدع يتزايد وأخذ يتّضح ان العامل الإوروبي – بكل مؤثّراته – أقوى من العامل الإسلامي بإمكاناته المتاحة عندئذ على مختلف الأصعدة. وجاءت ثورة عرابي ١٨٨١/ ١٨٨٢ التي أيّدها محمّد عبده في البداية محاولة مبتسرة لإعادة التوازن، ولكنّها انتهت بسقوط مصر الناهضة المستقلّة تحت الإحتلال المباشر. ومن خلال تتّبع الوضع النفسي والفكري لمحمد عبده في تلك السنوات العصيبة يتّضح مدى ما تصاب به التوفيقية من اختلال في أوقات التأزّم والشدّة.

وإذا كان عبده قد وجد سلامه الذهني والنفسي بعدئذ في توجيه نشاطه نحو الإصلاح التطّوري الديني والتربوي المحدود الذي سمحت به سلطات الإحتلال التي كان عميدها كرومر يقاوم أي إحياء وتجديد يستند إلى الاسلام، فإنه كان من المتعذّر على تلامذته أن يحافظوا على موقفه الدقيق المتوازن الذي كان يحرص على وضع الإسلام على قدم المساواة مع الغرب فكرا وسياسة وتشريعا وحضارة من موقع الكيان المستقلّ والفكر الحرّ المالك لإرادته في الاختيار والرفض.

كان الحفاظ على هذا الموقف الصعب في حدود الإستحالة في ظّل الغزو الأوروبي وما جلبه من انشطار وصراع... إلى أن أخذت الصورة تتبدل حتّى عادت إلى نوع من التوازن منذ ١٩٣٦ عام التحّولات الجديدة ذات الطابع التوفيقي المستعاد. مع هذه التطّورات تزايد الإهتمام بفكر محمد عبده(كتب عنه أبحاثا ودراسات كلّ من عثمان أمين وعباس محمود العقاد والشيخ مصطفى عبد الرازق وأحمد أمين)، كما تزايدت الأبحاث الإسلامية الجديدة حول المعتزلة والفلاسفة الإسلاميين مشيّدة بموقفهم

التقدمي التحرّري من العقل والتوفيق بينه وبين الدين[٤].

ولكن قبل إمعان النظر في إعادة الشيخ مصطفى عبد الرازق للقاء الإسلام بالعقل - بصفة خاصة - أن ننظر في جهد أسبق زمنياً - بسنوات قليلة - أعاد لقاء الدين بالعقل والعلم الحديث - من حيث المبدأ وبصفة عامة - ومثّل همزة الوصل بين جيل الصراع وجيل الوفاق.

١- التوفيقية الجديدة: وضع الأسس العامّة

صاحب هذا الجهد هو محمد حسين هيكل(١٨٨٨ - ١٩٥٦) الذي رأيناه(في مدخل البحث) يعاني أزمة الصراع بين العنصرين، ثم يعبّر عن إرهاصات التصالح والعودة إلى الجذور. ويجب أن نتوقّف في هذا الموضع من البحث لدراسة المبادئ العامة التي انتهى إلى وضعها لتكون بمثابة منطلق نظري لإعادة التصالح بين الدين والعلم - على ضوء التطّورات التاريخية والفكرية للقرن العشرين - بغضّ النظر عن خصوصيّات أيّة ديانة معيّنة.

ويمثّل كتابه الإيمان والمعرفة الذي جمعت مادته بعد وفاته[٥]، قصّة هذه المعاناة وكيف تطّورت من خلال المقالات التي كتبها منذ ١٩٢٦ إلى أن تفرّغ لكتاباته الإسلامية التوفيقية(حياة محمد، في منزل الوحي،عبقرية الصدّيق) منذ حوالي ١٩٣٣/١٩٣٥.

يرى هيكل ان الخصومة تتركّز بين رجال العلم ورجال الدين وليس بين جوهر العلم وجوهر الدين[٦]. ثم يقارب العلاقة بينهما هذه المقاربة الموضوعية: الدين والعلم حقيقتان واقعيتان تاريخيتان في حياة الإنسانية. على اننا نبادر من الآن لنقول إنّنا لم نقصد بالعلم مجرد المعرفة، وإنما قصدنا به العلم الوصفي أو الواقعي، ولم نقصد بالدين ديانة خاصة، بل قصدنا الأديان جميعا من غير تفريق بينهما[٧]..

---

(٤) R. Caspar, LeRenouveau Mo 'tazilite' ,MIDEDO, iv 141 - 202 حيث يقارن الباحث بين حركة المعتزلة و«المعتزلة الجدد» (مدرسة محمد عبده).
(٥) تمّ جمع هذا الكتاب وطبعه على يد أحد أقربائه عام ١٩٦٤.
(٦) أنور الجندي، معارك أدبية، ص ٤٥١.
(٧) المصدر ذاته، ص٤٥٢ - ٤٥٣.

فهو ينبّه إلى أنّ مصدر الإشكال في العلاقة الجديدة بين العلم والدين لا ينبع من موضوع الصلة بين المعارف الإنسانية وأيّة ديانة خاصّة، بل بين روح المنهج العلمي الوصفي الواقعي من ناحية، وبين روح الدين بعامّة من ناحية أخرى. وهذا وضع صحيح لصورة المشكلة في إطارها الحضاري الراهن يتجاوز تفريق الإعتذاريين بين دين عقلي يتّفق مع العلم وأديان غير عقليّة تنافيه.

ويردّد هيكل اصداء التبرير التوفيقي القديم القائل إن الحقيقة واحدة(نظرية وحدة الحقيقة) ولكن طريق الدين وطريق العقل إليها مختلفان، فيقول: قد يكون الخلاف صحيحا لو أنّ طرائق الدين والعلم كانت واحدة، وان تّصور الدين والعلم للحوادث كان واحدا. أمّا والطرائق مختلفة، والتّصور مختلف والغايات مختلفة، والميدان لذلك مختلف، فتصوير الخلاف بين الدين والعلم، مثله مثل تصوير الخلاف على بيت بين رجلين لأنّ أحدهما رآه من ناحية، والآخر رآه من ناحية أخرى. البيت هو هو، والرجلان هما مختلفان[8]. وهكذا يبقى القول(بوحدة الحقيقة رغم اختلاف المظاهر) المنطلق الرئيسي في التوفيقية الجديدة.

غير انّ أسلحة جدلية جديدة تدخل نطاق المساجلة. فنظرية التطّور(أو النشوء والإرتقاء) وإن بقيت موضوع حذر في الأوساط الإسلاميّة بشكلها الطبيعي البيولوجي الذي قرّره داروين لمناقضتها قصّة بدء الخليقة في الدين، فإنّها – بمعناها التطّوري الاجتماعي والحضاري كانت ذات تأثير لا يقاوم بسبب ارتباطها بمبدأ ازدهار المدنية الذي كان وثيق الصلة بموضوع معالجة انحطاط المسلمين. ونجد هيكل يستخدم مفهوم(الكمال) الذي يعدّ قمّة حركة التطّور ليطرحه غاية مشتركة للعلم والدين على اختلاف نوعية الكمال في كلّ منهما. فإذا كانت الغاية القصوى لدى التوفيقية القديمة ما تحقّقه الحكمة والشريعة من بلوغ السعادة في الدارين عن طريق معرفة الحقّ، فإنّ الدين والعلم يمكن أن يلتقيا حديثا على غاية تحقيق الكمال الإنساني – من خلال عمليّة التطّور غير المحدود – وإن اختلفت وسائلهما واختلفت نوعية مقاربتهما لهدف الكمال:...وأمّا الدين والعلم فلم تكن بينهما خصومة، ولن

---

(٨) محمّد حسين هيكل، الإيمان والمعرفة، ص٣٥-٣٦.

تكون بينهما خصومة. لأن الدين يقرّر المثل الأعلى لقواعد الإيمان التي يجب أن يأخذ الناس بها في حياتهم. والعلم يقرّر الواقع في حياة الوجود ويترسّم تطّور الحياة في سبيل سيرها نحو مايظنّه الكمال. والواجب شيء والواقع شيء آخر. والكمال الذي يدعو الدين إليه كمال مقرّر القواعد والأركان لا يمكن أن يتغيّر أو أن يتبدّل. والكمال الذي يظّن العلم ان الإنسانية تسير نحوه كمال ظنّي لا يستطيع العلم رسم قواعده لأنّ العلم يعترف بأنّ الإنسانية، وهي بعض قليل من الوجود خاضعة في تطورها وامورها لعوامل معروفة وأخرى ثابتة ولكنّها لا تزال غير معروفة. وإلى أن يكشف العلم ان أتيح له أن يكشف يوما ما عن هذه العوامل غير المعروفة، فالكمال العلمي لا يزال ظنّيًا، وما يزال مبهم الحدود، غير مقرّر الأركان(٩).

فإذن لا بدّ من إضافة مفهوم الكمال الديني الثابت إلى مفهوم الكمال العلمي الواقعي المتطّور والظنّي، ليتحقّق للإنسانية مثل أعلى يستند إلى واقع متين. واختلاف الطريقين في طلب الكمال يزيل أسباب التناقض بين الطرفين لأنّهما لا يختصّمان حول ضرورة الإلتزام بنهج واحد. فالدين يقدّم الكمال للإنسان من مستوى المثل الأعلى والعلم يحاول أن يبلغه صعدا من مستوى الواقع المتطّور. وامكانيّة اللّقاء مفتوحة أمامهما دون تحديد أو تقييد عندما يتغلّب العلم على قصوره ويكتشف المزيد من المجهول. وإلى أن يتحقّق ذلك اللقاء المستقبلي البعيد، لا يلزم أن نحوّل الخلاف في النهج والموضوع إلى خصام بين الجانبين. ونلاحظ أنّ هيكل هنا يحاول إعطاء مزيد من الأهمّية للكمال الديني، وأن يقلّل نوعا ما من يقينيّة الكمال العلمي لأنه كان يواجه عندئذ تيّارا علمانيًا عنيدا يقف إلى جانب العلم بكلّ قواه. ورغم انّه كان راغبا في تحقيق الوفاق بين الدين والعلم، إلاّ أنّه يبدو مدركا انّ المطابقة التامّة مستحيلة، لذلك نراه يترك مجال اللّقاء بينهما مفتوحا مع تطّورات المستقبل، فالتعارض القائم ليس من النوع الذي يمكن القفز فوقه بسهولة. لذلك نرى توفيقه لا يخلو من التوتّر النابع من الصدق مع الذات ومع موضوع البحث، وهو توتّر مخلص لا نلمسه دائما لدى التوفيقيّة الحجّاجيّة أو الخطابية.

---

(٩) المصدر ذاته، ص٩-١٠.

ويستخدم هيكل فكرة علمية أخرى لدعم قضية التوفيق، وهي فكرة العلاقة المتبادلة بين المادّة و القوة – أو الطاقة – موحيا ضمناً انّ القوّة يمكن أن تكون قوّة روحيّة أو معنويّة: إنّ المادّة والقوّة ليستا منفصلتين، وانّهما من جوهر واحد وانّ المادّة تستحيل إلى قوّة كما أنّ القوّة تستحيل إلى مادّة، وانّ العالم وحدة في الوجود والمكان والزمن[١٠]. – وهكذا نصل مرّة أخرى إلى مفهوم وحدة الحقيقة بمصطلح علمي عصري يوفّق بين المادّة والقوة ويعتبرهما جوهرا واحدا تستند إليه وحدة الكون.

ثّم يلجأ هيكل في تنظيره هذا لشهادة مستوحاة من التاريخ الأوروبي المعاصر لم تكن في متناول سلفه الشيخ محمّد عبده خلال عهد التقدّم الأوروبّي المتفائل في النصف الثاني من القرن التاسع عشر(لأنّها لم تتّضح ولم تنضج وقتها، بعد)، وهي فكرة محدوديّة العلم الوضعي وقصوره وإخفاقه في كشف الكثير من عالم المجهول، وفي تحقيق السعادة للإنسان. فقد واجه محمّد عبده المدنيّة الأوروبيّة وتيّار الثقة بالعلم، وبالنظريّات الإجتماعيّة والفلسفيّة المستمدّة منه، ما يزال في أوجه، وأوروبّا مازالت شديدة الإعتداد بهذا السبيل الجديد الذي انتهجته نهجا أوحد لتحقيق التقدّم والسعادة في الواقع التاريخي. وقد أثّرت هذه الفكرة على تلامذة عبده أنفسهم في مطلع العشرين كلطفي السيّد وطه حسين وهيكل ذاته فجعلتهم أميل إلى العلم الجديد إلى أن أخذت الإرهاصات الأوروبّية الآتية تشير إلى التحوّل: من تشاؤميّة شبنغلر وإعلانه لحتميّة سقوط الغرب(١٩١٨)، إلى إيمانيّة برجسون(+١٩٤١) التي تجاوزت تطّوريّة داروين الماديّة بنظرّية الدافع الحيوي(elan vital)والتطّور الخلاّق بقفزاته المعجزة ذات الطابع الميتافيزيقي، إلى الشكّ في قيمة العلم الوضعي كلّه ومعاييره وفلسفاته بعيد الحرب العظمى الأولى.

وهنا يكمن فارق هامّ بين توفيقية عبده والتوفيقية المستجدّة في الجيل الثاني، من حيث نوعيّة المؤثرات والتحدّيات الحضارية. ففي الوقت الذي أحسّ فيه عبده بقوّة المدنيّة الأوروبيّة – علما وحضارة وسياسة – وحاول أن يستخرج أقوى ما في

---

(١٠) المصدر ذاته، ص٣٦–٣٧.

الإسلام من عناصر عقلانيّة وحضاريّة لمواجهتها في معادلة التكافؤ والتوازن، نرى الجيل التوفيقي الجديد – منذ قبيل الحرب الثانية – يستجيب بسرعة وبارتياح لما ظهر في الغرب من نقد للعقلانية والعلمية الوضعية، ومن شكّ في مصير الحضارة الغربية، ومن تدهور لمكانة أوروبّا السياسية والمعنوية، فيعطي هذه الظواهر قيمة اكبر من حجمها ويحاول تطبيق مغزاها على المجتمعات العربية(مع انّ روح العلم الجديد لم تترّسخ فيها بعد حتّى نسارع إلى القول إنّه مخفق وإنّه غير ملائم لأنّ بعض العوارض غير الصحيّة طرأت على أوروبّا لأسباب خاصّة بها). ونتيجة لذلك يضيع التمييز بين جوهر الحضارة وأعراضها المرضيّة الطارئة، ويكاد الغرب الحضاري والغرب الإستعماري أن يصبحا شيئا واحدا متطابقا. ومن الراجح أنّ الآثار السلبية التي سبّبها التيّار التغريبي المتطرّف، وما تركه الإستعمار السياسي من آثار أسوأ، كانت في طليعة أسباب هذه الردّة ضدّ الحضارة الغربية.

تضافرت هذه الأسباب لتجعل التوفيقية المستجدّة – وإن حرصت على الجمع بين الإسلام والحضارة الحديثة – اكثر استخفافا بالعقل الأوروبّي – وبالعقل العلمي أيضا – وأميل إلى إبراز نواقصه وسقطاته، وأشدّ حماسةً بالمقابل لإبراز فضائل الإسلام، والتقليل بالتالي – بوعي أو بغير وعي – من خطورة الخلل المتأصّل في الحياة العربيّة وفي واقع الإنحطاط في التاريخ الإسلامي الراهن.

سيكون هذا الملحظ ميلا عامّا قويّا في الكتابات التوفيقية المستجدّة، وما يكتبه هيكل هنا حول قصور العلم وتراجع أوروبّا عن إيمانها المطلق به، ليس سوى البداية الرصينة والمتحفّظة لهذه الموجة: «أمّا الفلاسفة المؤمنون فيرون أنّ العلم في صورته وبطرائقه الوضعيّة أقصر من أن يحيط بأسرار الكون وبالغيب العظيم الذي يكتنف الإنسان. ويذكرون انّ الإنسانية وإن بلغت ما بلغت من الرقيّ... فستظلّ عاجزة أبدا عن كشف سّر الوجود. ذلك بأن الإنسانية جزء صغير من الكون. هي جزء في الكم والحيز الذي تشغله وفي الزمان الذي بدأت فيه والذي تنتهي إليه. فمحال عليها وهذه حالها أن تحلّ لغز الوجود حلاً وضعيا بطرائق العلم الحالية. ثّم إن العلم يقرر انه لا يبحث عن أسباب الأشياء ولماذا كانت، وإنما يبحث عن كيف الأشياء والقوانين

والسنن التي تحكم هذا الكيف.

وأسباب الأشياء و«لماذا» تشغل تصور الإنسان وخياله وتطلب إليه دائما أن يجد ما يرضي هذا التصور الذي لا يطمئن إلى الظلام، كما لا يطمئن العقل إلى الجهل، وإذا كان الناس قد شغلوا بالعلم الوضعي وبلغ من شغفهم انهم زعموه، يوما، قديرا على حل كل معضلة فذلك لأنه كشف عنهم ضّر الجمود في عصر كان الجمود فيه قتّالا، وكان رجال الدين هم مثال الجمود وصورته.

«أما وقد حطم الجمود وقد بالغت المعاول في تحطيمه حتى بلغت ذلك النور الذي كان يضيء ظلمات الغيب والذي اختفى في هذه الهياكل الخربة(ويقصد: المؤسسات الكنسية ونظائرها) التي كانت معدة في الماضي لتكون المنارة التي يشعّ منها ويضيء من خلالها فقد صار واجباً ان تقوم منائر اخرى غير خربة ينبعث من خلالها،حيا قويا نزيها عن شبهات المادة وظلامها متصلا بأسمى أسباب الكون، فتسير الإنسانية على هداه ولا يضل السواد السبيل بارتكاسه في حمأة الحيوانية الدنيا التي ارتكس فيها أولئك الجامدون الذين عبدوا المال أكثر من عبادتهم ربهم(رجال الدين). ومحاولات الفلاسفة والعلماء الوضعيين في هذا الباب دليل قاطع بصدق هذا الرأي في نظر أصحابه. فدين الطبيعة الذي حاول روسو وضعه، وديانة الإنسانية التي أراد أوجست كونت أبو العلم الواقعي بعثها هي بعض هذه المحاولات. ثم إن الذين يشتغلون بالروحيات والروحانيات في الوقت الحاضر، وإن اشتغلوا بها على طرائق العلم فليس لهم من دافع إلى هذا الإشتغال إلا ما يحيط بهم من ظمأ النفوس إلى الإيمان، ونفورها في الوقت نفسه من رجال الدين وإيمانهم. يؤيد ما سبق في نظر أصحابه دائما هذا الإتجاه الذي تسير نحوه أوروبا منشأ العلم ومهبطه منذ وضعت الحرب أوزارها؛ والذي تبتغي به أن تجد في الشرق مهبط الوحي ومبعث الديانات هدى في دياجير ظلمة القلوب. على ما كان في منتصف القرن التاسع عشر ولما اضطرب الناس في أوروبا وبينهم عدد كبير من العلماء يريدون إيمانا كإيمان العجائز[١١]».

---

(١١) المصدر ذاته، ص٣٦-٣٩.

ويخلص هيكل من المبررات الفكرية التي ساقها، وبالإستناد إلى شهادة التاريخ الجديدة، إلى إقامة معادلته التوفيقية :« وفي رأينا ان الإيمان والعلم لا يتناقضان، وان في النفس الإنسانية ما يتسع لهما جميعا، حتى لو أنك أخذت الإيمان في درجاته التي تنزل إلى الوهم وإلى الخرافة. فالعلم هو مجهود أفراد الإنسانية المتصل المتتابع ليكشفوا رويدا رويدا عن حقائق الوجود، وهذه الحقائق لا تتناهى وأنت كلما كشفت منها عن جديد، تبدى لك بعده ما كانت الحقائق التي كشفت عنها تحجبه قبل ان يقع نور العرفان عليها. فأما الإيمان، فما تتصوره نفس الفرد أو الجماعة الإنسانية من أثر هذا الوجود الرهيب فيها. وقد يتغير الشعور من فرد إلى فرد، ومن جماعة إلى أخرى. فجوانب رهبة الوجود متعددة في غير حد. كما إن جوانب العلم به متعددة إلى غير حد.

«ومادامت حياة الإنسان محدودة، وما دام كل واحد منا يبدأ جهادا جديدا للوقوف على ما أورثه أسلافه من العلم، وان الموت له بالمرصاد - مادام ذلك كله فسيظل ثم يرى نفسه بعد كل مجهوداته، أمام غيب لا يقل عن العلم قوة وجلالا، ويرى أن عمر الحياة أقصر من أن يصل به إلى الكشف عن هذا الغيب، في النفس الإنسانية ضعف قد لا يعرف الإنسان الجانب الذي يكمن فيه، ثم إذا حادث من الحوادث قد جلى هذا الضعف وأبرزه واضحا صريحا. وليس لدينا من سلطان نتغلب به على هذا الضعف إلا أن نعترف به ونذعن له، لا إذعان خضوع واستسلام، ولكن إذعان رضا وسلام. وما عسى يفيدنا، أويفيد الإنسانية من جهودنا، أن نقف حياتنا على مقاومته والعمل للتغلب عليه والإندفاع بذلك في سبيل الإثرة التي لا جدوى لها ولا طائل تحتها[١٢].

ونلاحظ ان مستند الإيمان لدى هيكل ليس وحيا دينيا معينا، أو حجة عقلية محددة، وإنما هو الشعور الإنساني العام أمام المجهول أو «الغيب» أو «السر» الذي سيبقى محيطا في النهاية بعقل الإنسان ومصيره مهما بلغ من علم واكتشاف. يضاف إلى هذا الشعور بالعجز العقلي والعلمي أمام المجهول، العجز امام الموت

(١٢) المصدر ذاته، ص١٠٣-١٠٥.

والرهبة بإزائه. وطريق الخلاص يتلخص في الإيمان إيمان رضا وسلام مع التمسك بواجب شريف في الحياة يجهد الإنسان في تأديته فيكون تعويضا له وقوة تجاه الشعور بالضعف[١٣]. وهذا ما ينسجم مع المبدأ الإسلامي في ضرورة الجمع بين الإيمان والتوكل من ناحية، وبين العمل والسعي من ناحية أخرى[١٤].

وهذه القناعة التي يتوصل إليها هيكل لا تبقى في ضميره حلا فرديا بل تنبثق من ذاته انبثاق الرسالة من صاحبها لتعم المجموع؛ مما يدل على البعد الإجتماعي القومي الشامل لهذه التوفيقية الجديدة. وهو يرى أن الشرق العربي بعامة، ومصر بخاصة موطن هذه الرسالة العالمية الجديدة التي يجب أن تبلورها أجيال بعد أجيال لتصل إلى مستوى الحضارة التي تبحث عنها إنسانية العصر[١٥].

٢- مصطفى عبد الرازق: العودة بالتوفيقية إلى جذورها الإسلامية الخالصة

وإذا كان الدكتور هيكل قد مهد لعودة التوفيق بين الدين والعلم من حيث المبدأ وفي عموميات المسألة، وعلى ضوء العلاقة المتفاعلة بينهما في أوروبا المعاصرة، فإن الشيخ مصطفى عبد الرازق قد نقل المسألة - بعد ذلك بسنوات قليلة - إلى مستوى التخصيص فعالجها من زاوية نشوء تيار الرأي في التفكير الإسلامي - وعلى الأخص في الفقه - وذلك في محاولة منهجية ملتزمة بالحقائق التاريخية لإثبات ان العقل كان له دوره في الإسلام قبل التأثر بالعقل الإغريقي وعلومه، وان تياراً عقليا

---

(١٣) المصدر ذاته، ص١٠٣-١٠٤.

(١٤) في الحديث النبوي: «إذا قامت الساعة وفي يد أحدكم فسيلة فاستطاع أن يغرسها قبل أن تقوم الساعة فليغرسها» ممّا يؤكد ضرورة العمل في الدنيا حتّى آخر لحظة دون أن تصرفنا عن عن ذلك أعظم تبعات الآخرة.

(١٥) هيكل، الإيمان والمعرفة، ص ١١٣-١١٤

أصيلا كان ينمو - بتأثير التوجيه الإسلامي ذاته - داخل نطاق العلوم الدينية الأصلية قبل أن يتم احتكاكها وتفاعلها بالتيار العقلي الوافد مع العلوم الدخيلة. يبدو ان مصطفى عبد الرازق لم يتعرض للمشكلة التي عاناها الرعيل الأول في الفصل بين الدين والعلم. فمنذ مطلع حياته الفكرية، نراه مؤمنا بالجمع بين الجانبين. كتب يقول في مقالة له بعدد يونيو ١٩٣١ من مجلة الهلال: إن الإتجاه العلمي الأخير(في أوروبا) هو انتصار للدين... ولست من القائلين بأن العلم كان يوما من الأيام يناهض الدين... والعلم والدين اليوم يتماسّان والفضل في ذلك يرجع إلى تفكير العلماء على النمط الفلسفي، فأصبح العلم اليوم يسلم بوجود ماليس قائما أمام الحس. وذهب عصر البديهيات وتغير وضع القواعد العلمية. وأصبح عصرنا عصر يقين واعتقاد بالقوى الخفية. وقد أستطيع القول بأن العلم في الأيام المقبلة سيخطو نحو الدين خطوات جريئة لا يبعد أن تثبت إمكان وقوع المعجزة وفي الختام ان العلم يعزز الدين»[١٦].

ويمثّل الكتاب استمراراً لتقليد محمد عبده في كتابه «الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية» في نقض ما ذهب إليه الباحثون الأوروبيون الأوائل كتنمان (Tenne-mann) (+١٨١٩) ولاسن C.Lassen (+١٨٧٦)وفيكتور كوزان(+١٨٦٧)، وعلى الأخص أرنست رينان(+١٨٩٢)، من أن العقل العربي والسامي غير قادر على التفكير الفلسفي الخالص. وهو يرد انتشار هذه الفكرة لديهم إلى غلبة النظريات العرقية والعاطفة الدينية، ويرى أن الباحثين الأوروبيين الذين جاءوا بعدهم كانوا أقرب إلى روح العلم والإنصاف، مما يبشر بإمكانية الإنفتاح والتعاون بين الإسلام وأوروبا من جديد. ونراه يستخدم في ردوده أسلوبا أقل مذهبية، وأكثر اعتدالا وموضوعية، من أسلوب محمد عبده أيام احتدام المعركة بينه وبين رينان وفرح أنطون وهاناتو[١٧]. وكتابه كله جمع جمعا متوازنا بين ثقافة عربية أصيلة وثقافة

(١٦) انظر: أنور الجندي، معارك أدبية، ص٤٦٣

(١٧) مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلاميّة، ط٣، ص٨-٩، ٢٧،١٦. قارن ذلك بردود محمد عبده على هاناتو وزير خارجية فرنسا آنذاك، وغيره من المختّصين بالشؤون الإسلامية من رجال الغرب في: محمد عبده، الإسلام بين العلم والمدنية، ص٢٩ وما بعدها.

أوروبية منهجية عميقة، وهو تكافؤ ثقافي لا بد منه للمفكر التوفيقي المتزن. ولعل في طراز الشيخ مصطفى عبد الرازق ما ملأ الحلقة المفقودة التي دعا أحمد أمين إلى ملئها بإيجاد ذلك الجيل الجامع بعمق بين الثقافتين وهي دعوة حمل لواءها في الإصل محمد عبده ذاته لتحقيق الأساس المكين للتوازن المنشود.

بعد أن يعرض عبد الرازق لمقالات الغربيين والإسلاميين في الفلسفة الإسلامية يقدّم في القسم الثاني من كتابه «منهجنا في درس تاريخ الفلسفة الإسلامية». وأوسع فصول هذا القسم «الرأي وأطواره»، باعتبار الرأي مصدر النظر العقلي الأصيل في الإسلام. ويبقى الكاتب قريبا من النصوص والاستشهادات التاريخية والفكرية، وخلاصاته الإستنتاجية دقيقة وحذرة. ويمكن القول إن جهده الإجتهادي ينحصر في توجيه منهج البحث حيث حوّله من الإهتمام بأثر العلوم الأجنبية الدخيلة – كما ساد لدى الغربيين – إلى البدء بدراسة طلائع العلوم الأصيلة وماتضمنه من بوادر عقلية ذاتية(١٨).

ويبدو ان غايته من وراء ذلك إثبات وجود معادل عقلي للإيمان داخل المعتقد الإسلامي ذاته، ومنذ نشأته، لتترسخ توفيقية العقل والإيمان على أساس إسلامي خالص في دعامتيها العقلية والإيمانية – على حد سواء – لكي لا تظل معتمدة في توازنها واستمرارها على دعامة عقلية خارجية وافدة معرضة للرفض والنفي لدى حدوث أية ردة سلفية إيمانية للعودة إلى صفاء الذات الأصلية.(١٩)

---

(١٨) عبد الرازق، تمهيد: ص ٩٩، ١٣٦.

(١٩) في تجارب التاريخ الفكري – الديني للإسلام، حدثت تجربتان، قديمة وحديثة، أدّتا في الحالتين إلى رفض وإخراج المعادل العقلي الوافد والإكتفاء بالمعتقد الإيماني السلفي، وذلك عندما قام كلّ من الأشعري والغزالي وإبن تيميّة على التوالي، وبتصاعد متتابع في درجة الرفض، بتصفية العامل الهيليني العقلي وإخراجه من صيغة المعتقد الديني ومن التقليد الفكري كلّه. كما حدثت ردّة مماثلة ضدّ العامل الأوروبي الجديد منذ الثلاثينات بانحسار تيّار التحررية الإسلاميّة التحديثية.. ولعلّ المهمّة التي يتصدّى لها الفكر التوفيقي المستجدّ هي إثبات معادل عقلي في صميم المعتقد الإسلامي كي لا تتكّرر التجربة ضدّ العقل بحجّة رفض الأفكار المستوردة.

إنه يريد الإثبات أن هذه الذات في صميمها تتكون من معادل عقلي بالاضافة إلى المعادل الإيماني، وإنه حتى الرجوع الخالص إليها يقتضي إبقاء المعادلين معا لأنهما أصلان للإسلام المصفى ذاته، وقبل أن يتعرض لأية مؤثرات وافدة.

تنعكس ملامح غايته هذه عندما ينتقل من عرض مناهج الباحثين الغربيين إلى تقديم منهجه الخاص في دراسة الفلسفة الإسلامية: «ليس بين العلماء نزاع في أن الفلسفة الإسلامية متأثرة بالفلسفة اليونانية، ومذاهب الهند، وآراء الفرس. ولعل هذا هو الذي يجعل الباحثين في تاريخ التفكير الإسلامي والفلسفة الإسلامية من الغربيين، يقصدون في دراستهم إلى استخلاص العناصر الأجنبية التي قامت الفلسفة الإسلامية على أساسها، أو تأثرت بها في أدوارها المختلفة، يجعلون ذلك همهم ويتحرّون على الخصوص إظهار أثر الفكر اليوناني في التفكير الإسلامي واضحا قوياً.

«وليس من العدل إنكار ما لهذه الأبحاث من نفع علمي، برغم ما قد يلابسها من التسرّع في الحكم على القيمة الذاتية لأصل التفكير الإسلامي، وعلى مبلغ انفعال هذا التفكير بالعوامل الخارجية من غير اعتبار لما يمكن أن يكون له من عمل فيها. والعوامل الأجنبية المؤثرة في الفكر الإسلامي وتطوره مهما يكن من شأنها فهي أحداث طارئة عليه صادفته شيئاً قائما بنفسه فاتصلت به؛ لم تخلقه من عدم، وكان بينهما تمازج أو تدافع، ولكنها على كل حال لم تمح جوهره محوا... من أجل هذا رأينا أن البحث في تاريخ الفلسفة الإسلامية يكون أدنى إلى المسلك الطبيعي وأهدى إلى الغاية حين نبدأ باستكشاف الجراثيم الأولى للنظر العقلي الإسلامي في سلامتها وخلوصها، ثم نساير خطاها وأدوارها المختلفة من قبل أن تدخل في نطاق البحث العلمي، ومن بعد ان صارت تفكيرا فلسفيا»[٢٠].

ويبدأ المؤلف في تتبعه لنمو العقل العربي في عفويته وصفائه بوصف ذلك الجو الجدلي، العقلي الديني، الذي كان يسود جزيرة العرب قبيل الدعوة ومطلعها وما كان يعتمل في جوها الفكري من تفاعلات أديان وعقائد صورها القرآن الكريم ونقل جانبا

(٢٠) عبد الرازق، تمهيد: ص٩٨-١٠١.

من مجادلاتها وأنماط تفكيرها واتجاهاته[٢١]:«وكان هذا الجدل يتناول بالضرورة شؤون الألوهية والرسالة والبعث والآخرة والملائكة والجن والأرواح، ويدعو إلى الموازنة بين المذاهب المختلفة في تلك الشؤون. وقوى أمر هذا الجدل الديني في ذلك العهد وتولدت نزعة ترمي إلى تلمس دين ابراهيم أبي العرب..... وكان يعد العرب للجدل الديني ويحفزهم إليه، إما الدفاع عن أديانهم الموروثة ضد الأديان الدخيلة عليهم، وإما المهاجمة لهذه الأديان جميعا من أجل ما يلتمسون من الدين الحنيف، دين ابراهيم، وهو دين قومي كانت تشرئب إليه أمة تدب فيها مبادئ الحياة القومية. وكان عندهم نوع من النظر العقلي أهدأ منه وأقل عنفا، وهو علم الطبقة المتميزة، وهو علم الحكمة النافعة في الحياة[٢٢].

وينتقل من هذا الجدل الديني العقلي الذي صوره القرآن الكريم الى مفهوم «الحكمة» عند العرب ودلالاتها من حيث هي «اتقان في العلم والعمل يمتنع معه الزيغ والفساد والجور، أو هي العلم الكامل النافع.. و .. الحكيم هو العاقل الخبير الماهر، وهو المعنى العبري، وقبل ذلك الارامي للفظ ح – ك – م، ومن هذا المعنى الاصلي جاء في الاستعمال عند العرب لفظ حاكم بمعنى قاض ووال، ولفظ حكيم بمعنى طبيب[٢٣].

ولمّا جاء الإسلام رسخ مفهوم الحكمة الدالّة على العلم الذي يتصل بالعمل[٢٤]، وهو المفهوم العربي الأصلي للحكمة قبل الإسلام، فنهى عن الجدل في العقيدة الإلهية، ولكنّه شجّع النظر العقلي في المسائل الشرعيّة العملية المؤدي إلى استنباط الوقائع المتجددة[٢٥].

ويكون مصطفى عبد الرازق أمينا لروح الإسلام والحقيقة التاريخية – معا – عندما يقرّر انّ الرسول نهى عن البحث النظري البعيد عن العمل والمؤدي إلى اختلاف

---

(٢١) عبد الرازق، تمهيد: ص ١٠١–١٠٢.
(٢٢) المصدر ذاته، ص ١٠٤، ١١٢.
(٢٣) عبد الرازق، تمهيد: ص ١٠٦، وانظر دائرة المعارف الإسلامية، لفظ: حكيم
(٢٤) المصدر ذاته، ص ١١٩.
(٢٥) المصدر ذاته، ص ١٢٢.

وشبهة في مجال العقيدة[٢٦]. وهذا الأمر يختلف اختلافا كيفيّا عن استنتاج محمد عبده القائل بأن الأصل الأول للإسلام النظر العقلي لتحصيل الإيمان(وليس لتفسير الشرع فقط)، فأوّل أساس وضع عليه الإسلام هو النظر العقلي والنظر عنده هو وسيلة الإيمان الصحيح، فقد أذعن إلى سلطته، فكيف يمكن أن يجور أو يثور عليه[٢٧].

والفارق في الإستنتاج هو فارق في المصدر الفكري التاريخي فمحمد عبده هنا يستلهم موقف ابن رشد[٢٨]، بينما ينقل مصطفى عبد الرازق صورة تاريخية لموقف الإسلام من هذه المسألة في الصدر الأول.

فهو يقرر: «فالمسلمون في الصدر الأول كانوا يرون أن لا سبيل لتقرير العقائد إلا بالوحي. أما العقل فمعزول عن الشرع وأنظاره – كما يقول إبن خلدون في المقدمة... وكانوا يرون ان التناظر والتجادل في الإعتقاد يؤدي إلى الإنسلاخ من الدين. من أجل ذلك كان المسلمون عند وفاة النبي ﷺ على عقيدة واحدة الأمن كان يبطن النفاق. ولم يظهر البحث والجدل في مسائل العقائد إلا في أيام الصحابة حين ظهرت بدع وشبه اضطر المسلمون إلى مدافعتها[٢٩].

إلا أن نمو التقليد العقلي الخاص بالإسلام – كما يؤرخه عبد الرازق – يأخذ طريقا آخر هو: الإجتهاد بالرأي في الأحكام الشرعية هو أول ما نبت من النظر العقلي عند المسلمين. وقد نما وترعرع في رعاية القرآن وبسبب من الدين. ونشأت منه المذاهب

---

(٢٦) المصدر ذاته، ص ١٤٨ – ١٤٩.

(٢٧) محمد عبده، الإسلام بين العلم والمدنية، ١١٩.

(٢٨) قارن مايذكره عبده أعلاه عن أصل النظر العقلي في الإسلام بقول ابن رشد: وكان الشرع قد ندب إلى اعتبار الموجودات (بالعقل) وحثّ على ذلك.... فواجب أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي الذي لا يتوقف استعماله عند درجة الموجودات الطبيعية بل يرقى إلى معرفة الخالق ذاته، إذ إنّ الشرع قد حثّ على معرفة اللّه تعالى وسائر موجوداته بالبرهان وهذا النظر محقّق لغاية الدين، حيث انّه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع، فإنّ الحقّ لا يضادّ الحقّ بل يوافقه ويشهد له – إبن رشد، فصل المقال، ص ٢٢، ٢٣، ٣١.

(٢٩) عبد الرازق، تمهيد: ص ١٢٢. وتجدر الملاحظة ان صدر الإسلام لم يكن عصر نظر عقلي بل كان عصر إيمان وحيويّة وفعل(كعصور الولادة والإنطلاق العفوي في حياة الأمم) – لذا لم تكن المسألة موقفا ضدّ العقل بقدر ما كانت تعبيرا عن طبيعة العصر.

الفقهية وأينع في جنباته علم فلسفي هو علم أصول الفقه. ونبت في تربته التصوف أيضا كما سنبيّنه، وذلك قبل أن تفعل الفلسفة اليونانية فعلها في توجيه النظر عند المسلمين إلى البحث فيما وراء الطبيعة والإلهيات على أنحاء خاصة.. «والباحث في تاريخ الفلسفة الإسلامية يجب عليه أولا أن يدرس الإجتهاد بالرأي منذ نشأته الساذجة إلى أن صار نسقا من أساليب البحث العلمي له أصوله وقواعده. يجب البدء بهذا البحث لأنه بداية التفكير الفلسفي عند المسلمين، والترتيب الطبيعي يقضي بتقديم السابق على اللاحق، ولأن هذه الناحية أقل نواحي التفكير الإسلامي تأثرا بالعناصر الأجنبية فهي تمثل لنا هذا التفكير مخلصا بسيطا يكاد يكون مسيرا في طريق النمو بقوته الذاتية وحدها، فيسهل بعد ذلك أن نتابع أطواره في ثنايا التاريخ وأن نتقصّى فعله وانفعاله فيما يتصل به من أفكار الأمم[٣٠].

ثم يطرح مصطفى عبد الرازق بصدد إثباته لأصالة العقل في المعتقد الإسلامي مسألة في غاية الخطورة والأهمية ويمكن أن تكون لها دلالاتها البعيدة لواهتم بها المفكرون المسلمون وأولوها مزيدا من البحث التاريخي والتحليل النظري. تلك هي مسألة النهج الذي اتبعه النبي في التطور الإنساني الخالص من حياته قبل نزول الوحي أي قبل أن يبعث بالرسالة. فتراه يقرر: إن من علماء المسلمين من يرى ان النبي كان على شريعة العقل قبل أن يأتيه الوحي[٣١].

ثم يستخلص من ذلك: وعلى الذي أسلفناه من قول بعض الأئمة: إن النبي ﷺ كان متعبدا قبل الوحي بشريعة العقل، فإن ذلك يقتضي أن يكون النبي ظل على هذه الشريعة بعد الوحي إلا ما غيّره الشرع الجديد، والعقل كان أصلا من أصول تشريعه فيما لم ينزل به تنزيل[٣٢].

ونلاحظ أن هذه الإشارة تتضمن فكرة تعبد النبي على شريعة العقل، وليس مجرد استخدامه في النظر إلى الوجود. ويستنتج المؤلف أن شريعة العقل ظلت سارية بعد الوحي فيما لم يتعرض له الشرع، وانها غدت أصلا من أصول التشريع

(٣٠) عبد الرازق، تمهيد: ص ١٢٣.
(٣١) المصدر ذاته، ص ١٥٦.
(٣٢) عبد الرازق، تمهيد: ص ١٥٦ – والقول باستمرار شرع العقل مع الشرع الإسلامي يستند إلى مبدأ الاستصحاب الفقهي القائل بقبول العناصر المصاحبة لنمو الشرع الإسلامي والسابقة عليه التي أقرّها أو لم يحظرها.

الإسلامي.

غير انه تقيدًا منه بمنهجه يقف عند هذا الحد، ولا يثير القضية الكلامية – الفلسفية التي يمكن أن تؤسس على هذه الحقيقة وهي: هل كان التعبد على شرعة العقل جزءا من الإعداد الإلهي للرسول ليصبح في مستوى تلقي الوحي والقيام بتبعات النبوة – مثلما كان السمو الخلقي الرفيع الذي اتصف به قبل البعثة، وعليه فالعقل اعتبار إلهي وشرط ضروري ماورائي لبلوغ النبوة وإدراك الحقيقة الكونية – أم ان هذا التعبد العقلي كان معاناة بشرية ذاتية أهلته للنبوة فيما بعد بحكم التطور الطبيعي لقوى النفس[٣٣]؟ أم ان المسألة قابلة للنظر من الوجهتين معا؟

هذه هي الحدود التي بلغها مصطفى عبد الرازق بشأن محاولته البرهنة على وجود معادل عقلي ذاتي في المعتقد الإسلامي والتراث الفكري للإسلام.

ولكن هل قدم جديدا في مجال بحثه؟

لقد أظهر هذا الباحث إطلاعا واسعا على الثقافتين العربية والأوروبية، وأثبت قدرته على استيعاب مناهج البحث الحديث ودقته في أستخلاص الحقائق والنتائج واحترامه للوقائع. وهذه ميزة تميزه عن كثير من مفكري جيله الذين تدفعهم نزعتهم الإعتذارية والحجاجية إلى تجاوز حدود الحقيقة المنهجية والقفز إلى التعميمات المفتقرة إلى البراهين.

غير انه، مع ذلك لم يستطع أن يثبت – في حدود مادته ونهجه – ان العقل(من حيث هو قوة باحثة، متسائلة، ناقدة، مستقلة) يوازي الإيمان ضمن المعتقد الإسلامي الديني. وما برهن عليه من إباحة الإسلام للرأي وحثه على استخدامه في المسائل الشرعية شيء، والقول بأن العقل أصل من اصول الايمان العقيدي، شيء آخر. بل أن الدلائل التي قدمها عن نهي الرسول عن البحث العقيدي تكاد تعطي انطباعا عكسيا للنظرية التي أراد البرهنة عليها.

ونتائج هذه المحاولة التي قام بها مصطفى عبد الرازق تشير إلى أنه لا يمكن إثبات

---

(٣٣) في العصر الحديث لم تحظ مسألة الجانب العقلي في الادراك النبوي بالإهتمام الذي حظيت به على يد الفارابي وإبن سينا. وباستثناء الإهتمام الذي أظهره بها فيلسوف باكستان وشاعرها محمد إقبال(توفي ١٩٣٨) في كتابه إعادة بناء الفكر الديني في الإسلام، فإن التفات الفكر العربي لها يكاد يكون معدوما. من اللمح النادرة ما كتبه توفيق الحكيم عام ١٩٣٧ «لا يمكن لنبي أن يكون نبيا، إلاّ أن يشعر من تلقاء نفسه بعظمة الخليقة، ويتحرق شوقا إلى معرفة سرّها، ولا يزال الشوق بقلبه حتّى يكشف له الصانع الأعظم عن بعض نوره، ويوحي إليه بنشر هذا النور على الإنسانية!..» – توفيق الحكيم، تحت شمس الفكر، ط١٩٧٢، ص٢٨.

دور العقل بشكل أساسي في الإسلام إلا بالرجوع إلى التراث المعتزلي وتراث الفلاسفة الإسلاميين من الكندي إلى إبن رشد، والنظر في «تأويلهم» للنصوص والمسلمات الإيمانية، كما فعل محمد عبده.

غير أن هذا المنحى يؤدي من جديد إلى الإعتراف بالتأثير العقلي اليوناني، وهو ما حاول عبد الرازق أن يتجنبه بتركيزه على نشأة الرأي وأثره في بدايات العلوم الأصيلة. ولو انه حاول من ناحية أخرى، استخلاص دور العقل من حث القرآن ذاته على النظر والتبصر في الكون، ومن إشاراته العديدة إلى الظاهرات الطبيعية والإنسانية والعمرانية، لربما استطاع تقديم حجج أقوى لدعم مذهبه. أما مبدأ «الرأي» في حد ذاته، فإنه على محدوديته واقتصاره على النظر في المسائل الشرعية العملية، كان أيضا موضوع خلاف بين المذاهب الفقهية حيث أقرته الحنفية وتحفّظت بشأنه المالكية وقاومته الحنبلية ووقفت الشافعية موقفا وسطا بين إباحته وحظره[٣٤]:

وقد اختلف الباحثون في الفكر الإسلامي الحديث بشأن أصالة فكر مصطفى عبد الرازق ودوره. فبينما يرى الدكتور مجيد خدوّري إنه لم يكن له تأثير حقيقي(في الرأي العام الإسلامي)، مع ان إسهامه الفكري كان أكثر أصالة[٣٥]، ويضعه من حيث «تقدمية» فكره مع خالد محمد خالد ومالك بن نبي(المفكرالجزائري)، نجد المستشرق كينيث كراج Cragg يعتبره محافظا من طراز الشيخ رشيد رضا ويرى انه متأثر بخاصية انعدام الحسم الفكري كما تمثلت لدى أستاذه محمد عبده(رأينا ان هذه خاصية من خصائص التوفيقي)، فعلى الرغم من تطورات عصره ظل يراوح بين الترحيب بالعصرية، مع التمسك بالمحافظة التقليدية، دون المعالجة الصريحة الحاسمة للمشكلات الإيمانية الوجودية المعاصرة؛ كما ان كتابته تعتمد اعتمادا كبيرا على النصوص والإستشهادات بحيث يصعب اعتبارها أعمالا تركيبية بنائية خلاقة[٣٦].

(٣٤)عبد الرزاق، تمهيد، ٢٠٥ وما بعدها.

(٣٥) د. مجيد خدورّي، الإتجاهات السياسية في العالم العربي، ص ٢٥٥(الترجمة العربية). ويطلق خدّوري على مصطفى عبد الرزاق لقب ايرازموس الإصلاح الإسلامي بسبب خطّه المعتدل الهادئ في الدعوة إلى الإصلاح وفي تحقيقه – انظر المصدر ذاته، ص٢٥٨.

(٣٦) K, Gragg, Counsels in Contemporary Islam ., pp. 46 - 47.ويصدق هذا الحكم بقدر أكبر على كتابه الثاني «الدين والوحي والإسلام» (١٩٤٥) الذي يقوم في مجمله على مختارات واستشهادات حول هذه الموضوعات التي اتّخذها عنوانا مع التركيز على التعريفات والمصطلحات دون توليد أفكار بنائية.

ونحن نخالف المستشرق كراج فيما ذهب إليه من الجمع بين مصطفى عبد الرازق ورشيد رضا في إطار المحافظة. فالشيخ مصطفى عبد الرازق كان متحررا في فكره ودعوته وسلوكه وبعيدا عن نهج للمحافظة القوية التي اتجه إليها رشيد رضا في الشطر الثاني من حياته عندما ابتعد عن تأثير عبده[٣٧]؛ وهو أقرب إلى حيث وضعه الدكتور خدوري. أما فيما يختص بأصالته الفكرية – التي يشير إليها خدوري – فمن الصعب تقديم أدلة كافية على إثباتها بالمعنى الإبداعي الخلاق للأصالة. نعم، لقد كان رائدا في ميدان البحث الإسلامي بنزاهته ودقته ونهجه الصارم، إلا أنه لم يقدم فكرا جديدا في الميدان الفلسفي أو الكلامي. ويبقى ان مأثرته الرئيسة كانت في مواجهته تركيز المستشرقين على عنصر المؤثرات الأجنبية في درس الحضارة الإسلامية، ودعوته إلى التركيز على العناصر الذاتية، الأكثر أهمية، في درس هذه الحضارة. وهي دعوة منهجية مشروعة وربما أدت إلى نتائج أفضل عندما تتحول الى تيار أو تقليد متبع لدى الباحثين من أبناء هذه الحضارة ذاتها.

غير ان ما توصل إليه من نتائج في مبحثه «تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية» لا يمكن اعتباره ذا أثر حاسم في توجيه الفكر الإعتقادي الإسلامي وجهة جديدة، وان مثّل دافعاً قوياً في نطاق الابحاث المنهجية الاسلامية.

٣- د. محمد يوسف موسى: محاولة تأصيل الفلسفة في الوحي القرآني

ويأتي باحث آخر، ضمن الإتجاه التوفيقي الذاتي الأصولي الذي عمل مصطفى عبد الرازق على تأصيله، ليسد الثغرة التي بقيت في مبحثه، وذلك بالإتجاه إلى القرآن مباشرة لإثبات انه المصدر الأول والأقوى للنظر العقلي في الإسلام – وللفلسفة على

---

(٣٧) يكتب د. عثمان أمين، أحد دارسي محمد عبده وصاحب كتاب(الجوانية: أصول عقيدة وفلسفية ثورة) عن أستاذه الشيخ مصطفى عبد الرازق: .. أخذنا ننهل على يديه من منابع الفكر الإسلامي في شوق وحماسة. وبوحي من ذلك الأستاذ الملهم أخذت أقرأ مقالات المتكلّمين الإسلاميين، وأدرس شيئا من مؤلفات الفارابي وابن سينا والغزّالي وابن رشد والرازي... (وكان مجلسه) يضمّ نخبة من العلماء وأهل الفضل .. وراعني في هذا المجلس أن الحديث كلّه يدور(في) البحث عن أنجع الوسائل لتغذية الحركة الوطنيّة وتنمية الوعي القومي .. وسمع من مجالسيه: إنّ أحبّ الاحاديث إلى نفس الشيخ هو الحديث عن الأستاذ الإمام محمد عبده – عثمان أمين، الجوانية، ص ٥٠-٥٢.

وللإطلاع على سيرته بقلم أخيه، أنظر: علي عبد الرازق، القاهرة ١٩٥٧، ص٥ – ٧٧.

وجه التعيين – مما يدلّ على أن هذه المنهجية المتّجهة لاستخراج الأصول الإسلامية العقلية في صفائها وخلوصها قد أخذت تشقّ طريقها في سبيل تحقيق الغاية الذاتية للتوفيقية الإسلامية المستجدة في محاولتها الرامية ضمنا إلى إثبات ان العقل أصل إسلامي خالص لا يمكن رفضه أو كبته حتى لو رفضنا العقل الإغريقي القديم أو العقل الأوروبي الحديث لأي سبب من الأسباب(٣٨).

وذلك على اعتبار أن المعادل العقلي الأصيل في المعتقد الإسلامي هو الذي تقبلّ المؤثرات العقلية الوافدة وتفاعل معها – قديما وحديثا – ولم يكن نتيجة من نتائجها أو أثرا من آثارها لينتهي بانتهائها ويسقط بسقوطها. وإنه حتى في غياب أية مؤثرات عقلية وافدة أو ضاغطة، فإن العقيدة الإسلامية يجب ان تحافظ على دعامتها العقلية

(٣٨) مع توالي هذه الدراسات الهادفة لبعث التوفيقية على أسس ذاتية أصوليّة راسخة، نرى أنّ النظرية التوفيقية تغدو مسألة في حكم الضرورات العاجلة أو الظاهرات الثابتة التي لا تحتاج إلى تبرير نظري لإثباتها أو فلسفتها لأنّها محتّمة بحكم الواقع الإجتماعي أو التاريخي. يقول عبد الرحمن عزّام في كتابه الرسالة الخالدة الصادر عام ١٩٤٦ والذي يطرح فيه الإسلام علاجا عالميا لمجتمع ما بعد الحرب: ولابد لنا من التفكير العاجل والعمل السريع للتوفيق بقدر المستطاع بين الحياة المعنوية الموروثة وبين الحياة الماديّة المفاجئة وتجنّب أثر الصدمة التي تتولّد منها هذه الإنفجارات الهائلة بين الامم وبين الطبقات في الأمم. لا بدّ لنا، كي نتّمتع بثمار المدنيّة الآليّة ونستكمل نعمتها، من بعث الحياة الروحية بعثا جديدا مناسبا للحياة الماديّة الجديدة ويضيف: لا بدّ للعقلاء من الصبر والكفاح... في سبيل أن تساير القيم المعنوية القيم الماديّة، وأن تزدوج الحياتان لا أن تتنازعا وتتفارقا. ولقد كان الإسلام أبعد نظرا حين دعا إلى هذا التزاوج فيما يؤثر من ميراثه..– عبد الرحمن عزام، الرسالة الخالدة، ط٤، ص٢١٢، ٢١٤. ومن وجهة التاريخ الإسلامي المعاصر يكتب العقّاد عام ١٩٥٤: ..لم يخدم الإسلام أحد في العصر الحديث كما خدمه المعلّمون من طراز أحمد خان(مفكّر أصلاحي هندي) وجمال الدين ومحمد عبده... وخير خدمة تجلّت لنا في ضوء تجاربه من مطلع القرن التاسع عشر إلى منتصف القرن العشرين هي الخدمة التي تكفل للمسلم أن يؤمن بعقيدته ولا يتخلّف عن عصره في علومه ومعارفه ومقتضيات أحواله، – أو هي خدمة التوفيق بين الدين وعلوم التقدّم .... وعبرة الدعوات جميعا منذ أواسط القرن التاسع عشر انّها تنحصر في كلمتين قال بهما رائد الهند وإمام مصر، وهما العلم والإيمان. العقّاد، الإسلام في القرن العشرين، ط ٢ ص: ١٧١ – ١٧٢. (جدير بالملاحظة إنّ «العلم والإيمان» هو الشعار الذي رفعه الرئيس أنور السادات عنوانا لمصر، دولة العلم والإيمان، مؤكدا الإرث التوفيقي المكين لفكر الثورة المصريّة، خاصة في خطها الوسطي المعتدل، بعد التراجع عن احتمالات «الحسم الثوري» لصالح أحد التيارين الكامنين في تركيبتها التوفيقية».

الداخلية الذاتية سليمة فاعلة وراسخة بحيث لا يكون الجهد العقلي في الإسلام ذريعة للدفاع عن العقيدة أو لتبريرها باعتباره أداة من أدواتها، بل جزءا لا يتجزأ من مقوماتها الأساسية، في كل الأحوال، لا تكمل الأبه، ولا تثبت إلا ببرهانه.

أما هذا الباحث فهو الدكتور محمد يوسف موسى صاحب كتاب القرآن والفلسفة الذي يقدم لمبحثه الشائك بتأكيد إيمانه الإسلامي الصريح القاطع بالقرآن كتابا إلهيا منزلا[٣٩]، ثم ينطلق من حيث انطلق مصطفى عبد الرازق، مستشهدا بدراسته، في تصوير ذلك الجّو الفكري الديني الجدلي الذي ساد أواخر الجاهلية ومطلع البعثة النبوية، ممّا يدل على انه كان للعرب في هذه الفترة من تاريخهم شيء من التفكير فيما يتصل بالألوهية والعالم والبعث والحياة الأخرى. وكان لهذا كثيرا ما كان يثور الجدل في هذه المسائل، وبخاصة بين أهل النحل المختلفة[٤٠].

فهل جاء القرآن لحسم هذا الجدل وإنهائه، أم لرفعه إلى مستوى أعلى من النظر والبحث؟ .. يقول: «والقرآن نفسه بطبيعة تكوينه، واشتماله على كثير من الآيات التي يعارض بعضها بعضا في بادئ الرأي، يدعو إلى كثير من التفكير من الأنصار ومن الخصوم على السواء. والنتيجة التي يمكن لنا أن نستخلصها من ذلك كله هي أن القرآن نزل في بيئة كانت في حاجة إليه ومستعدة له، وإنه هو بذاته يدفع قارئيه الذين يتدبرونه إلى أنحاء من التفكير الفلسفي، وهذا ما أعد العرب والمسلمين للتفلسف ولفلسفة التراث الإغريقي الذي عرفوه فيما بعدّ[٤١]».

ولكن كيف يدفع القرآن للتفلسف وهو كتاب إيمان ديني ووحي منزل؟

ذلك بأنّه إذا كانت الفلسفة هي المعرفة الحقّة لله والكون السماوي والأرض والإنسان، أو هي نظر العقل في تفكيره الذي يراد به معرفة حقائق الوجود في العالم الأكبر المحيط بالإنسان، والعالم الأصغر الذي هو الإنسان، والمبدأ الأول لذلك كله – نقول إذا كان هذا هو تعريف الفلسفة والغاية التي تهدف إليها...(وبما) أنّ القرآن

---

(٣٩) محمد يوسف موسى، القرآن والفلسفة، ص٧.

(٤٠) محمد يوسف موسى، القرآن والفلسفة، ص ٩–١٠ .

(٤١) المصدر ذاته: ص ١١–١٢ .

باعتباره كتاب الدين الذي هو خاتم الأديان، وإنّ الغاية منه هو هداية البشر كافّة وتعريفهم الحقّ فيما يختلفون فيه، (إذن) يجب أن يكون احتوى أصول الفلسفة الصحيحة على اختلاف ضروبها وأقسامها(٤٢).

هكذا فإن الفلسفة لا تبقى مجرد مكمّلة أو متمّمة للشريعة كما ذهب المتكلمون والفلاسفة القدماء، بل إنها تنبثق باصولها – وعلى اختلاف ضروبها وأقسامها – من القرآن ذاته. وهي لا تقتصر على الفلسفة الميتافيزيقية والطبيعية، بل إن القرآن كان أيضا منبعا لأصول الفلسفة الإنسانية والإجتماعية على تعدّد فروعها وتنّوعها(٤٣).

وإذا كان القرآن قد احتوى أصول الفلسفة، وبذور قضاياها، فهل كانت طريقته في طرح هذه القضايا متّصلة أيضا بالنهج الفلسفي العقلي؟

إنّ طريقة القرآن في التدليل على هذه الحقائق الفلسفية ونحوها... ترجع إلى مايسميه الفيلسوف إبن رشد في كتابه «مناهج الأدلّة» دليل العناية. وهذا الدليل يرينا مقدار عناية الله الفائقة البالغة بالعالم الذي خلقه فجعله على نظام عجيب وارتباط تام بين أجزائه، وذلك ما يدركه تماما علماء الفلك والمتخصّصون في علوم الحياة على تنوّعها واختلاف فروعها، ومن ثَم نصل إلى أنّ هذا العالم لم يخلق عبثا، وإنّه من صنع إله حكيم.. وإنّه لا بدّ من حياة أخرى(٤٤).

وإذا كانت الفلسفة لم تزدهر في الصدر الأول من الإسلام، وتّم النهي عن الجدل العقيدي، فما ذلك إلاّ لأن الفترة كانت فترة إيمان وعمل وجهاد وتأسيس، فلّما انقضى هذا الطور، جاء طور الإستقرار والتأمّل والنضج، كان القرآن مصدرا لمتطلبات هذا الدور من بحث وتفكير؛(٤٥) على أن يكون التأويل العقلي مستندا إلى علم راسخ بالأصول والفروع، فبالنظر إلى أنّ القرآن قد حوى آيات محكمات وأخرى

(٤٢) المصدر ذاته: ص ١٥٣، وهذا الاستنتاج يمثل نقضاً لموقف الباحثين الأوروبيّين الأول نظير Tenne-mann(+ ١٨١٩) الدارس الألماني الذي اتخذ وجهة معاكسة.

(٤٣) محمد يوسف موسى، القرآن والفلسفة، ص ٢٢.

(٤٤) المصدر ذاته: ص ١٧.

(٤٥) المصدر ذاته: ص ٣٠ – ٣١.

متشابهات، وكان لا بدّ من ردّ المتشابه إلى المحكم، توضيحا وترسيخا للعقيدة(٤٦)، فإنّ هذا التأويل العقلي يصبح واجبا شرعيًا، ولهذا السبب: نستطيع أن نستخلص هذه الحقيقة التي تعني أنّ القرآن بطبيعته، بسبب هذه الآيات التي هي جزء هام منه، والتي تتعرض إلى أهمّ العقائد الدينية فيما يتصل بالله والعالم والإنسان، كان ولا يزال من الضروري أن يثير كثيرا من التفكير الفلسفي، وأن يوحي بكثير من الحلول للمشاكل الفلسفيّة التي عرضت للمفكرين على توالي العصور في هذه النواحي. هذه الآيات كانت ولاتزال حتّى الآن ودائما، باعثا للفكر وداعية لاستعمال العقل، وبعبارة أخرى، معينا للتوجيه الفلسفي.

وإنّ لنا، ونحن بصدد استخلاص هذه الحقيقة أن نشير إلى الإمام محمد عبده، إذ يقول: (.. فاعتبار حكم العقل، مع ورود أمثال هذه المتشابهات في النقل، فسح مجالا للناظرين، خصوصا ودعوة الدين إلى الفكر في المخلوقات لم تكن محدودة ولا مشروطة بشرط)(٤٧).

ويضيف إلى ذلك أنّ القرآن ترك قصدا تحديد كثير من القضايا المتّصلة بالطبيعة وما بعد الطبيعة، واكتفى بالإشارة إليها وهذا كما لاحظ بحق الأستاذ ماسينيون ممّا يدفع العقل للتفكير الفلسفي – فيما هو مجال الفلسفة – لفهم ما يريد القرآن تماما(٤٨).

ويصل المؤلّف بمحاولته الرامية لتأصيل الفلسفة والعقل في صميم الكيان القرآني إلى استخراج مبادئ أوليّة لـ «نظرية» معرفة قرآنية – فلسفية: .. وهذه الوجوه من الأدلّة مختلفة في أنواعها وطرقها إلى درجة يصح لنا أن نقول بأن القرآن بذلك قد حوى، إلى حدّ ما، أصول نظرية في المعرفة، وإن كانت في شكل أوّليRudimentaire(٤٩). (واستنادا إلى آيات قرآنية متنوّعة في الحثّ على النظر

---

(٤٦) هذه الحجّة أساسية في الدفاع التوفيقي عن العقل وترتبط بها مسألة الظاهر والباطن راجع ابن رشد، فصل المقال، ص ٣٢ – ٣٦.

(٤٧) محمّد يوسف موسى، القرآن والفلسفة ص ٣٨ – ٣٩.

(٤٨) المصدر ذاته: ص ٤٨.

(٤٩) المصدر ذاته: ص ٤٩.

العقلي يستخرج المبادئ التالية لهذه النظرية :-

١- عدم إمكان صدور العالم بالصدفة أو لأسباب طبيعية خالصة. مع «الدعوة القوية إلى وجوب الملاحظة وإلى التفكير في الموجود المشاهد للوصول من ذلك بالعقل إلى المجهول، أي إنّ وسائل هذا الضرب من المعرفة هي الحواس والعقل معا. والمعرفة التي تكّون من ذلك تكون معرفة يقينية لا شك»(٥٠).

٢- وحدة المعرفة ووحدة الحقيقة استنادا إلى وحدة النظام الكوني المستند إلى الوحدانية الإلهية التي تمنع حدوث التناقض والفساد في ذلك النظام المحكم(٥١).

٣- وجوب قياس الغائب على المشاهد في المسائل التي يجوز فيها هذا القياس الذي يسمى بالقياس الأولي(٥٢) كالإستدلال على مافي الكون من نظام مشهود على القدرة الإلهية ومقاصدها الخفيّة. وهذه حلقة الوصول بين إيمان العقل والإيمان بالغيب.

٤- رفض المعرفة التقليدية غير الممحّصة، وعدم اتّباع الأقدمين في مأثوراتهم واعتقاداتهم. وهذا اللّوم الشديد على التقليد والجمود على ماكان عليه الأسلاف، له قيمته الكبيرة فيما يتّصل بالمعرفة الحقّة على أساس صحيح(٥٣).

٥- تصل «نظرية المعرفة» القرآنية بالعقل إلى حيث يستطيع الوصول من إدراك واستشفاف.. ولكن بعد أن يصل القرآن بالإنسان إلى أن يعترف بالله بالدليل العقلي... نجد فيه الدعوة قويّة إلى الإيمان بما يخبر الرسول عن طريق الوحي ممّا يقف العقل وحده أمامه عاجزا عن إدراكه والتصديق به(٥٤). وهكذا فالقرآن «يعدّ الناظر فيه لنوع خاص من المعرفة.. وراء المعرفة الفلسفية التي تعتمد على العقل وحده، ونعتقد من الضروري أن يضاف هذا الغرض، بل أن يجعل في المقّدمة، للغرض الذي وجد من أجله علم الكلام، وأن يبحث القرآن بحثا مستفيضا من هذه

(٥٠) محمّد يوسف موسى، القرآن والفلسفة، ص٥٠ .

(٥١) المصدر ذاته: ص ٥١-٥٢ .

(٥٢) المصدر ذاته: ص ٥٣ .

(٥٣) محمّد يوسف موسى، القرآن والفلسفة، ص ٥٤ .

(٥٤) المصدر ذاته: ص ٥٥ .

الناحية»[٥٥] – أراد انّ القرآن طريق أيضا للكشف الصوفي الذي يتعدّى النظر العقلي والإستدلال البرهاني وهوماركّز عليه علم الكلام ووقف عنده، دون أن يصل بهدف البحث عن الحقيقة إلى الغاية القصوى من المعرفة القرآنية في الكشف اليقيني.

يتّضح أن هذه النظريّة التي يحاول المؤلّف استخراجها من القرآن تتدرّج من المشاهدة الحسّيّة، فالقياس العقلي، فالكشف الصوفي. وهو على اهتمامه بالجانب العقلي الفلسفي يعود فيوازن المعرفة العقلّية بالإيمان الغيبي، والفلسفة بالتصوّف، والبرهان بالكشف، وذلك ليستقيم التوازن التوفيقي المنشود، ولئلاّ تتحوّل الفلسفة إلى عامل عقلي مستقلّ ينفصل عن الغيب القرآني ومقتضياته العقيدية. ويلاحظ انّ المؤلف قصر بحثه على تأثير القرآن في الفرق الكلامية، ولم يلتفت إلى كيفية تأثيره في النظم الفلسفية الأكثر اكتمالا ونضجا للفلاسفة الإسلاميين؛ إذاً لجاء بحثه أشمل وأكثر أصالة، وأقوى برهانا على دعم القرآن للفلسفة.

ولكن يبدو أنّ المؤلف اعتبر الفلسفة الكلاميّة هي الفلسفة القرآنية الإسلامية الحقّة ولم ير في منحى الفلاسفة الكلاسيكيين ما يتوافق كلّيا مع الفلسفة القرآنية التي استلهمها المتكلّمون: «كان(القرآن) مصدرا أصيلا لأكثر ما نعرف من مذاهب المتكلّمين ولكن القرآن كان مع هذا حاجزا حال دون نوع آخر من التفكير، التفكير الذي تأثّر كثيرا بالعامل الآخر، وهو الفلسفة الإغريقية[٥٦] كما إنّ القرآن بما جاء به من حلول هي الحقّ الذي لا ريب فيه لمشاكل الألوهيّة والعالم وصلة الإنسان بالله، كان له أثر إيجابي في فلسفة المسلمين. إنّه حقّا جعل هؤلاء الفلاسفة يغيّرون من فلسفة ألاغريق كما عرفوها وذلك لتتّفق والقرآن في هذه المشاكل[٥٧].

وبذلك يتّضح أنّ الكاتب يرمي إلى الإثبات بأنّ القرآن هو العامل الرئيسي المؤثر في الفلسفة الإسلاميّة إيجابا وسلبا، فهو المصدر الأصيل للفلسفة الكلامية، وهو المعيار الفلسفي الذي تقرّر علي أساسه القبول والرفض بالنسبة لمؤثّرات العقل الإغريقي، ثّم إنّه الإطار الفلسفي الذي صهر وطبع ماتّم قبوله من تلك المؤثرات لتتّفق وتصوره الكوني.

---

(٥٥) المصدر ذاته: ص ٥٦ – ٥٧.

(٥٦) موسى، القرآن والفلسفة، ص ١٥٤.

(٥٧) المصدر ذاته.

ويعبّر الكاتب بدوره عن ردّ فعله ضدّ منزع التأكيد على دور المؤثرات الأجنبية في الفلسفة الإسلامية بقوله: حقيقة نحن نعرف انّ الإنسان حيوان مفكّر بطبيعته... فلا ينبغي أن نلتمس لتفلسف أمّة من الأمم، العرب أو غير العرب، أسبابا كلّها أجنبي عنها(٥٨).

وهو يرى في النهاية أن القرآن يجب أنّ يكون من جديد منطلقا لدراسة فلسفية عقلية، وصوفية ذوقية، جديرة بأن تؤدي مستقبلا نحو الغاية القرآنية في المعرفة الحقّة الكاملة؛ فيما يتعدّى جدل المتكلمين(٥٩). وعلى المنوال ذاته قدّم عبّاس محمود العقّاد إسهاما مماثلا في مجال محاولة استخراج أصول الفلسفة من القرآن وذلك في كتابه «الفلسفة القرآنية» الصادر ١٩٤٧.

غير أنّ العقّاد نهج في كتابه هذا نهجا ذاتيّا تأمليّا واتّبع اسلوبا جدليّا حجّاجيّا، ممّا أبعده عن المنهج الموضوعي الملتزم بالبحث التاريخي وبالنصوص والشواهد غير أن كتابه هذا يقدم شاهداً آخر على التوجه الفلسفي – الديني موضوع البحث وهو توجه وان اتخذ طابع العقلانية إلا أنه أشد محافظة من العقلانية الاسلامية التاريخية لدى المعتزلة والفلاسفة حيث نجد العقاد في الكتاب المذكور ينفي السببية متابعاً الغزالي ومفارقاً ابن رشد وحتى استاذه الشيخ محمد عبده(٦٠).

٤– إبراهيم اللّبان : الدعوة لاستئناف التوفيق باستيعاب المثالية الحديثة

وهكذا يتكامل كتاب مصطفى عبد الرازق ومحمّد يوسف موسى ويتضافران في تقديم مدخل لتأسيس معادل عقلي فلسفي أصولي داخل المعتقد الإسلامي ذاته، يتجرّد وينفصل ويستقلّ عن مؤثرات العقلية الهيلينيّة التي ارتبط بها تاريخيّا وعاني معها تجربة الصعود والتراجع، ليعود عاملا ذاتيّا يستند إلى القرآن في تصورّه الكوني ونهجه المعرفي، وإلى «الرأي»، في نشوئه وجذوره وشرعيّته العقيديّة.

---

(٥٨) المصدر ذاته: ص ١٥٣.

(٥٩) موسى، المصدر ذاته، ص ١٥٤ – ١٥٥.

(٦٠) عباس محمود العقاد، الفلسفة القرآنية: ٢٢ – ٢٣.

وبغضّ النظرعن مدى انطباق أو عدم انطباق هذه المحاولة مع الإسلام في حقيقته العقيدية والتاريخيّة فإنّها تمثّل تصوّراً «ايديولوجيّا» ذاتيّا لدى المسلمين المحدثين لما يعتقدون انّه الإسلام الحقيقي.

و«الايديولوجيّا » لا ترتبط ضرورة بالوقائع التاريخية بشكلها الموضوعي المجرّد وإنّما هي في الغالب تعيد تفسيرها بحيث تتلاءم والتصوّر الذاتي للمعاصرين بشأن ما يعتقدون انّه الحق حول تراثهم وكيانهم وحضارتهم ومستقبلهم.

وإذا ماتأصل هذا المنزع – الذي نجد جذوره العفوية الأولى لدى إبن رشد وبدايات تشكّله المحدث لدى محمد عبده(٦١) – وأصبح جزءا من العقيدة الإسلاميّة في مضمونها الإيماني الداخلي، فقد يكون للعقل دور أقوى رسوخا في الإسلام، من الدور الذي اكتسبه من خلال التفاعل الجزئي مع الهيلنية قديما، والعقلانية الغربية حديثا بصورة غير حاسمة.

والفارق كبير بين تقديم «شهادة التاريخ» بشأن انفتاح الإسلام وتسامحه مع المؤثرات العقلية الوافدة وبين تقديم شهادة العقيدة الذاتية في أصولها المبدئية بشأن احتواء العقل واعتماده معادلا داخليًا لا يكمل الإيمان الديني إلاّ به، بغض النظر عن الموقف من أيّة حضارة أخرى ومؤثراتها، سلبا أو إيجابا، رفضا أو قبولا.

إلا أنّ القول بأصالة العقل، من حيث هو، داخل المعتقد الإسلامي، يحتّم أكثر من أي اعتبار آخر الانفتاح على مؤثرات العقل ونتاجه لدى الأمم الأخرى، لا لمجرد الرغبة في المعرفة والإطّلاع والإنفتاح، ولكن قياما بواجب الشرع إما على جهة الندب وإمّا

(٦١) كان الكندي والفارابي قد أقاما المقاربة بين الشريعة والفلسفة، من حيث هما ظاهرتان – منفصلتان، باعتبار وحدة المصدر ووحدة الغاية (انظر: كمال اليازجي، معالم الفكر العربي، ط٣، ص١٩٢، ١٩٨)، غير انّ إبن رشد، بعد أن تنبّه لخطورة عمل الغزّالي في ربطه منزع التفكير الفلسفي في الإسلام بالفلاسفة القدماء، الغرباء عن هذا الدين، جهد في إظهار الفلسفة، أي النظر العقلي في الخالق والخلق، وكأنها من مقتضيات الشرع الإسلامي ذاته ليجنّبها الرفض السلفي(انظر: فصل المقال، ص ٢٢ – ٢٩). وقد طوّر محمدّ عبده محاولة ابن رشد بأن استخرج خمسة أصول للإسلام مستمدة كلّها من اعتبار العقل أساس تحصيل الإيمان – انظر: محمد عبده، الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنيّة، ص١١٩ – ١٢٣. ودراستنا عبد الرازق وموسى ترسيخ لهذا الإتجاه بأسلوب منهجي موضوعي عصري.

على جهة الوجوب حسب تعبير إبن رشد[٦٢]. أضف إلى ذلك ماحتّمه العصر الحديث على المسلمين من ضرورة استيعاب علوم الغرب وصناعاته تجنّبا لاستمرار حالة الإنحطاط والإنحلال التي جعلت من طلب هذه العلوم فرض كفاية على المجتمع الإسلامي كلّه، يأثم جميع المسلمين إذا لم يقم به قسم منهم على الأقلّ[٦٣]. وإذا سلّمنا، انطلاقا من الفكر التوفيقي الجديد، بأن المعادل العقلي بمثل ذلك الرسوخ في الإعتقاد الإسلامي، فهل بالإمكان إغفال أخطر ظاهرة عقلية في التاريخ الإنساني؟ هل بالإمكان رفض التفاعل والإنفتاح مع الحضارة الأوروبية، ليس في مخترعاتها ومنجزاتها الماديّة فحسب فهذه مسألة مفروغ منها اضطرّت للقبول بها أشدّ العناصر المحافظة من أجل إنقاذ الكيان الإسلامي ذاته، ولكن في قيمها وفلسفتها ونظمها الإجتماعية والأخلاقية والتربوية والسياسية؟

هذا ما عالجه ابراهيم عبد المجيد اللّبان[٦٤] في كتاب الفلسفة والمجتمع الإسلامي الصادر عام ١٩٤٩، أي بعد خمس سنوات من صدور كتاب الشيخ مصطفى عبد الرازق «تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية».

إنّ المصادفة التاريخية المؤسفة تتمثّل في أنّ اللّقاء الجديد بين الكيان الإسلامي والعقل الأوروبّي قد تّم في ظروف عداء وقهر وريبة، وليس في حالة قبول وانفتاح. وهذه الملاحظة، التي يثيرها الكاتب، تفتح مجال مقارنة هامّة بين التوفيقية القديمة التي انفتحت على العقل الإغريقي بحرّية ذاتية وأناة وفي جّو من الثقة بالنفس – حضاريًا وسياسيًا وعقيديًا – وبين التوفيقية الجديدة التي تبلورت بسرعة مبتسرة تحت عوامل سياسية وعقلية شديدة الضغط، ثّم انهارت وتفكّكت عندما زاد الضغط

(٦٢) إبن رشد، فصل المقال، ٢٢ .

(٦٣) طنطاوي جوهري، تفسير الجواهر: الفصل ٢ ص ٢٠٧ .

(٦٤) شغل منصب عميد كلية دار العلوم بمصر مطلع الخمسينات. يحمل درجات علمية في الفلسفة والتربية من جامعة لندن. وكانت «دار العلوم» تعتبر وسطا بين محافظة الأزهر وعصرية الجامعة المصرية. وكان أحمد أمين قد انتقدها لجمود برامجها فهبّ خريجوها يدافعون عن معهدهم ويعدّدون مآثره (انظر: أنور الجندي، المعارك الأدبيّة، ص ١٩٢ – ١٩٥) – وبلا شكّ فإنّ صدور هذا الكتاب من محيط دار العلوم دليل على مدى تأثير هذا المنحى العقلي في تلك الفترة.

الخارجي، ثم تماسكت شيئاً فشيئا مع استعادة شيء من الإستقلال الكياني. ولكن الفرق التاريخي النوعي مايزال كبيرا بين الظاهرتين: إنّ النهضة الفكرية الأولى(في العصر العبّاسي) كانت بوجه الإجمال حركة ذاتية حرّة نشأت من الإعجاب بالثقافة الإغريقية والتطلّع إلى الأخذ بأكبر نصيب منها. أمّا التطوّر الحالي فهو ضرب من الإلزام بنوع خاص من الثقافة لأسباب سياسيّة لم تعد خافية على أحد. ففي ظلّ الحرّية والإستقلال الذي كان قائما في عهد الدولة العبّاسية استطاع المسلمون أن يتمتّعوا بحرّيتهم في اختيار ما اختاروه من عناصر الثقافة اليونانية فوقع الإختيار على عناصر ليس بينها وبين الحياة الإسلامية تضارب ذاتي. أمّا سياسة المحتلّين في الدور الحاضر فقد اتجهت أوّلا إلى الشريعة الإسلاميّة فأبدلتها بالقانون الفرنسي أو الإنجليزي، كما ألغت تعليم العقائد والأخلاق الدينية بوجه عام. ولكنّها لم تبخل بمقدار ضئيل من العلوم الطبيعيّة.

أمّا الفلسفة فلم تدخل الممالك العربية إلاّ منذ سنوات معدودة. وقد أعطانا هذا الإنقلاب مجتمعا جديدا مخالفا للمجتمع الإسلامي القديم من وجوه متعدّدة، أوّلها انّ المجتمع الحالي بوجه عام يعيش دون عقائد كونيّة أو أخلاقية. فقد كان يستمدّها من دينه. وقد توارى الدين الآن وراء حجاب كثيف من الإهمال وتضاءلت صورته في العقول والأذهان حتّى لم يبق منها إلاّ أشباح ضئيلة ماحلة. وكان القانون الإسلامي يوجّه حياة الأفراد ويلبس المجتمع الصورة الدينية الإسلامية. فلمّا اختفى من القضاء وحلّ محلّه القانون الوضعي أخذ المجتمع صورة إجتماعية جديدة مخالفة للصورة الإسلامية في كثير من أصولها العامّة وتفصيلاتها الدقيقة.... فظلت العقائد الكونية والأخلاق دون عناية، وتخرّج جيل لا يهتمّ بالعقائد أو الأخلاق ولا يكاد يعلم من أمرها شيئا(٦٥).

لقد أصبح المسلم يعيش واقعه المتناقض المختلط دون عقيدة مناسبة تتلاءم والواقع الجديد، ودون تفسير ايديولوجي أو تبرير عقلي أوديني يشمل الأبعاد المختلفة لهذا الواقع، ويقيم صلة معنوية سليمة بين الفرد وبيئته الحضارية، كما كان

(٦٥) ابراهيم عبد المجيد اللّبان، الفلسفة والمجتمع الإسلامي، ط٢، ص١٧٨-١٧٩

الأمر في ظلّ الإسلام قديما، أو كما هو الأمر في البلدان الأوروبيّة حديثا: إنّ هذه النظم الجديدة تعيش بالقوّة وحدها وليس لها دعامة من إيمان ديني أو فلسفي وهذا وضع شاذ مخالف جدّ المخالفة لوضع النظم والشرائع الإسلامية في العهد السابق، ولوضع النظم والشرائع الوضعيّة في الممالك الأوروبيّة نفسها. أمّا الشرائع والنظم الإسلامية التي كانت تحكم المجتمع الإسلامي قبل الإنقلاب الحديث، فكانت تستند إلى الدين نفسه، وكان كلّ فرد في المجتمع يعرف هذه الحقيقة، ولهذا السبب كانت تقابل بالقبول والإحترام من الحاكم والمحكوم معا. وتتمتّع النظم والشرائع في الغرب بمركز مشابه كلّ الشبه فهي لا تفرض على الناس فرضا ولكنّها تمثّل إيمانهم واقتناعهم ولكنّه إيمان نظري لا ديني، وبالإيجاز فالنظم والشرائع الإسلامية في عهد سلطانها، والنظم والشرائع الغربية في الوقت الحاضر تستند إلى الإيمان الديني والفلسفي، أمّا النظم والشرائع الحديثة التي جاءت أخيرا إلى العالم الإسلامي فليس وراءها إيمان ديني أو فلسفي، ولكنّها فرضت على تلك البلاد فرضا، وهي في مركزها هذا أشبه شيء بطاغية مرهوب الجانب قد فرض نفسه على الناس فرضا دون أن يفهموه أو يولوه جانب الإحترام والتقدير. وفقد الإيمان بالنظم حال لا يحسن السكوت عليها(٦٦).

وهذه النظم الوافدة لم تنغرس بصورة طبيعية في ضمير المجتمع وبيئته، لا لأنها فرضت عليه فحسب، ولكن لأنّها ذات منشأ مغاير لطبيعته أصلا، فهي نظم دنيوية نمت في أوروبّا المسيحية – العلمانية التي تتقبّل بطبيعتها تعايش نهجين متباينين: والخطأ الأساسي في الموقف هو نسيان الفرق بين الإسلام والمسيحيّة.

فهذا الوضع والنظم الناتجة عنه لا يصطدم في عقول المسيحيين بمبادئ مسيحية مخالفة له، لأنّ المسيحية... ليس فيها قانون تأسيسي ينظّم الدولة ولا شريعة مدنيّة أو جنائية تنظّم حياة الفرد والمجتمع، فلا حرج إذاً على أيّ مجتمع مسيحي أن يصنع لنفسه من النظم مايشاء ويعيش في ظلّها وادع النفس، مرتاح الضمير، أمّا الإسلام فشأنه في هذا غير شأن المسيحية ففيه نظام للدولة، وفيه قوانين مدنية وجنائية، وهو يطالب معتنقيه بشدّة وصراحة ألاّ يهملوا شريعته أو يستبدلوا بها(٦٧).

---

(٦٦) ابراهيم عبد المجيد اللّبان، الفلسفة والمجتمع الإسلامي، ص ١٨٦.

(٦٧) المصدر ذاته: ص ١٨٥.

إنّ ما نجم عن ذلك هو حالة قهر حضاري أخذ يؤدي إلى تشويه الشخصية الأصليّة بدل تمدينها وترقيتها: «ومن ثم كان اقتباس النظم والشرائع الغربية المخالفة للإسلام، يصطدم في نفس المسلم بإيمانه الديني نفسه، وإذا كان قد قدّر لتلك النظم الجديدة أن تبقى إلى اليوم فيجب ألاّ نخدع أنفسنا في فهم طبيعة الموقف، فهو موقف صراع انتهى إلى كبت، والكبت ليس حلا للصراع ولا إنهاء للموقف.

فالطرف المكبوت في كل عملية من عمليّات الكبت الفردي أو الإجتماعي قد يتراجع أو يختفي، ولكن ليعود إلى الظهور إذا سنحت له الفرصة.

فإذا كانت الشرائع الإسلامية قد تراجعت أمام القوانين الوضعيّة التي تؤيّدها قوّة الدولة، فإنّ هذا لا يعني انّها فقدت قوتّها، أو انّ ولاء الشعب لها قد انتهى، فهي إنّما تتوارى أمام القوّة لتنتظر فرصة يجيء بها المستقبل فتثب من مكمنها، وتندفع بقوّة قاهرة إلى القضاء على غريمها.

ففكرة تأسيس المجتمع «الإسلامي» قد تختفي أحيانا، ولكنّها ستظل دائما أملا من آمال المسلم وحلما من أحلامه. وقد لعبت هذه الفكرة دورا كبيرا في تاريخ العالم الإسلامي، وأبرز معالمها تلك الحركات التي قام بها في الماضي عدد من الزعماء الدينيين الذين اختاروا لأنفسهم إسم المهدي المنتظر، وقد ظهرت هذه النزعة أخيرا في مصر والعالم الإسلامي في صورة جمعية دينيّةمعروفة، هي جمعية الإخوان المسلمين»(٦٨).

ويرى الكاتب انّ الحلّ الذي يطرح عادة أمام هذه المعضلة هو الرجوع إلى الدين والعمل على إحياء الإسلام، وهو لا يرفض هذا الحلّ ولكنّه يضع له شرطين أساسيّين: ١- تحديث الدين وتجديده اجتماعيًا وسياسيًا، ٢- الإستعانة بالفلسفة الأوروبيّة الحديثة لتحقيق هذا التحديث. وموضع الأهمية في رأيه الدور الذي يعطيه للفلسفة الحديثة في هذا التجديد، بحيث يصل الإصلاح الديني المطلوب إلى مستوى الثورة الفكرية الشاملة.

---

(٦٨) المصدر ذاته: ص ١٨٥ - ١٨٦.

وهو يرى أوّلا ان تعمّ المجتمع حركة تجديد ديني كتلك الحركات التي «تحاول إصلاح المجتمع الغربي عن طريق الدين وتتزعّمها الكنيسة وعدد من رجال الفكر والأدب. وقد أخذت هذه الحركات في ممالك أوروبا صورة سياسية فتكونت هناك أحزاب سياسيّة مسيحيّة لتحقيق هذا الهدف. وإلى الأحزاب الديمقراطية المسيحيّة يجب أن يعزى قسط كبير من هزيمة الشيوعيّة في ممالك أوروبا الغربية.

ولكنّ المسيحيّة التي يدعون إليها تختلف عن المسيحيّة القديمة. والمجتمع المسيحي الذي يحاولون تحقيقه مجتمع يتّفق ومرحلة التقدّم الفكري والثقافي التي وصل إليها العالم الآن. وقد بذل دعاة هذه الحركة من دينيين ومفكّرين مجهودا عظيما في رسم صورة المجتمع المسيحي الحديث فقدّموا للنّاس صورة اجتذبت إليها العقول واستهوت النفوس.... ولمثل هذه الدعوة مكانها في العالم العربي الحاضر. فمن الممكن أن ينهض بين المثقّفين ثقافة حديثة من يرسم صورة المجتمع الديني المطلوب. ومن الطبيعي أن يدعو إليها ويجمع الأنصار حولها ويكّون حزبا سياسيّا دينيّا تكون مهمتّه إقناع الشعب بها ومحاولة الحصول على الأكثرية البرلمانية الضروريّة لتحقيق برنامجه الديني وما من شكّ أنّ مثل هذه الدعوة سيكون لها مدى بعيد وستظفر من النجاح بقدر غير قليل»[٦٩].

إنّ هذه دعوة للإصلاح الديني بالنهج السياسي – الإجتماعي. ولكنّها تختلف نوعيّا عن الإصلاح الديني الذي يدعو إليه تيّار تقليدي كالإخوان المسلمين. فهي ترمي إلى تكوين حزب إسلامي ديمقراطي(برلماني) حديث يعتمد فكرا دينيّا متجدّدا على غرار الأحزاب الديمقراطية المسيحيّة(اللّيبراليّة التجديديّة) في الغرب. ويجب الاّ يغيب عن انتباهنا المغزى التوفيقي الإجتماعي لمثل هذه الدعوة.

فهذا الحزب بجمعه بين الإسلام المتطوّر والصورة الحديثة للحياة السياسيّة الإجتماعيّة يمكن أن يقف حائلا دون تيّارين متطرفين على يمين التوفيقية ويسارها، وهما: تيّار العلمانية الخالصة والماركسية والمادّية الوضعيّة الإلحاديّة، التي ترفض بقاء المبدأ الإسلامي أساساً للمجتمع.

---

(٦٩) المصدر ذاته: ص ١٩٦ – ١٩٧.

وهذه الحيلولة دون سيادة التيّارين(مع استيعابهما بعد غربلتهما)، هو الدور الأساسي والوظيفة الرئيسية للتوفيقية فكرياً وإجتماعيًا. ونلاحظ ان الكاتب يتقدّم بهذه الفكرة – التي ربّما جاءت متأخّرة أو تأتي الآن استجابة لحالة مستفحلة تتطلّب العلاج العاجل – في عام ١٩٤٩، عام الصراع الدموي بين الأنظمة القديمة(التي يريد الكاتب إصلاحها بالتطوّر) وبين الأحزاب الإنقلابية المتطرفة(التي يودّ الحيلولة دون تغلّبها)؛ كما انّه عام بدء الإنقلابات العسكرية في العالم العربي، كما تقدّم.

وهذا النمط من التفكير – وإن انتقد أسلوب الحكم الأوروبّي في الشرق العربي – إلاّ أنّه يبقى متمسّكا بأسس الليبراليّة الغربية الإنسانيّة المتوافقة مع روح المسيحيّة أصلاً في إقامة توفيق مماثل بينها وبين الإسلام، على مايراه من اختلاف بين الإسلام و المسيحيّة تجاه القبول بالنظم الوضعية(العلمانية). وهذا الموقف يتضمّن القبول باستمرار الأنظمة التقليدية ذات الوجه الديمقراطي الإصلاحي أملا في تطويرها وتجديد المجتمع بوساطتها دون حدوث انشقاق حاسم بين النقائض المتصارعة؛ وهو ما تبلور عليه موقف محمد عبده، بعد فشل الثورة العرابية، وسار عليه تلامذته على اختلاف اتّجاهاتهم.

ولكّن مكمن الخطر هو أنّ هذه التوفيقيّة الإجتماعيّة – السياسيّة، كما يرى المؤلّف، لم تطوّر لنفسها ايديولوجية ملائمة تمثّل القاعدة الفكرية للوفاق المجتمعي المنشود، وتقدّم البديل العقيدي للأجيال الجديدة الحائرة أمام بريق العقائد المتطرّفة من الجانبين: «ونتيجة هذا الإهمال قد أصبحت الآن واضحة كلّ الوضوح، فإن النظم(القائمة) قد بدأت تفقد ماكان لها من سلطان ضيّق محدود فما كادت تظهر النازية والفاشيّة والشيوعيّة، حتّى أخذ عدد كبير من المثقّفين يتحدّث عن محاسن هذا النوع من الحكم، ويفكّر في ضرورة المستبدّ العادل، كما اتّجه فريق آخر إلى دراسة الشيوعيّة والدعوة السافرة أو المستترة إليها. وما كان لنا أن نتوقّع غير هذا ونظام الحكم في البلاد لا يستند إلى اعتقاد ولا يستقرّ على إيمان، ولم يكن يوما موضوع دراسة علميّة في المدرسة أو الجامعة[٧٠]».

هذا الفراغ الفكري العقيدي كيف يمكن مواجهته؟

---

(٧٠) المصدر ذاته: ص١٨٨.

لا بدّ من فكرة تعبّر عن التمسّك بالأصيل الراسخ، وعن الحاجة إلى الجديد الذي لا غنى عنه، وتعكس بصورة متناسقة وعميقة هاتين الحاجتين الجوهرتين في وحدة عضوية... ولكن ألم تكن هذه الفكرة متداولة في أوساط المصلحين منذ مطلع النهضة الباكرة؟

بلى، لقد طرحت هذه الفكرة من حيث المبدأ ومن حيث الشكل ولكنّها لم تصل إلى العمق الذي يحتّمه التوفيق الحقيقي الفعّال بين الإسلام والحضارة الحديثة، بل لم تحقّق ذلك العمق التاريخي الذي بلغته التوفيقية الإسلامية «وسبب هذا ان النهضة الاخيرة لم تُعنَ بنقل الفلسفة الكونية والاخلاقية أو دراستها كما فعلت النهضة الاولى (في العصر العبّاسي) إلاّ منذ عهد قريب جدّا، فلا تزال الفلسفة الآن في العالم العربي في دور النقل والشرح لا أكثر ولا أقلّ. فليس ثمّة ثورات عقليّة كالتي أثارتها الفلسفة في الدور العبّاسي، ولا يتوقع أن تظهر هذه الثورات الآن لأسباب كثيرة.

«ومهما يكن من شيء ففي المجال متّسع لحركة تجديد كوني وأخلاقي. ويبدو ما أعنيه إذا تذكرنا انّ حركة التجديد الديني في العصر العبّاسي قامت على أساس الفلسفة اليونانية. وقد تقلّص ظلّها منذ أن حلّ عصر النهضة، ووضع ديكارت أساس فلسفةجديدة، قامت على أسس جديدة مستخدما في تأسيسها أسلوبا جديدا. فمنطق الموقف بالنسبة لحركة التجديد الديني هوان ينهض من بين المشتغلين بالفلسفة والدين من يعيد حركة التجديد، ولكن على أساس النظريات الفلسفية الحديثة، ولا أعرف أحدا حاول القيام بهذه المهمّة في داخل الأزهر أو خارجه(٧١)».

وهذا يعني ضمنا – في نظر الكاتب – انّ محمد عبده وسواه من التوفيقيين كان عليهم أن يواجهوا القضايا الدينيّة الإعتقاديّة الكبرى من جديد على ضوء لفلسفة الحديثة التي استجدت منذ ديكارت، لا أن يكتفوا في دعوتهم إلى الإحياء العقلي الديني

---

(٧١) المصدر ذاته: ص ١٨٠.

بإعادة الحلول التي طرحتها المعتزلة[٧٢].

من ناحية أخرى، ركّزت توفيقية النهضة الحديثة جهدها في ميدان الفتوى والتشريع لتجعله ملائما لحياة العصر وفاتها أنّ هذا جانب فرعي لا يستقيم دون معالجة الجذور والأطر العامّة والمنطلقات الرئيسيّة للقضية برمّتها:... ومهما يكن من أمر فالفلسفة الآن في العالم العربي حديثة العهد لم تخلق بعد عقلية جديدة أو تحدث ثورات فكرية قويّة، وليس معنى هذا انّ التطوّر الثقافي المتأخّر خلا من الثورات الفكرية.

« فالحقيقة انّه كانت فيه ثورات فكريّة ،ولكنها لم تكن فلسفيّة كما كانت نظائرها في العصر العباسي. ويرجع هذا إلى أن العنصر الاسلامي الذي مسته الثقافة الأوروبّية(يعني الإغريقية) في العصر العبّاسي مسّا قويّا هو الإلهيات فكان طبيعيّا أن تثور الثورات وتظهر الإنقلابات في ذلك الميدان الفلسفي العميق.

«أمّا العنصر الذي سطت عليه الثقافة الأوروبّية في الدور الحاضر أكثر من سواه فهو الفقه الإسلامي، ومن ثّم كان التشريع هو المجال الذي ظهرت فيه محاولات التجديد الديني أكثر من أي مجال آخر(لعلّه يشير إلى فتاوى محمد عبده، وموقف علي عبد الرازق من مشكلة العلاقة بين الحكومة والدين، وجهود رشيد رضا لوضع قانون ديني – مدني عصري). وربّما كان من الجائز أن نمسك عن حديث هذا النوع من الحركات اذا كان هدفنا هو دراسة أثر الفلسفة لتتبّع أطوار الفقه وترسّم خطى التشريع؛ ولكنّنا لا نزال نؤمن بأنّ أسلوب البحث الصحيح يتقاضانا أن ننظر إلى الموقف نظرة عامة، وأن نتتبّع الروح الجديدة في جميع مظاهرها ولو بصورة مجملة.

والواقع أنّ الطور الثقافي الجديد بدأ بضرب من الدهشة والحيرة فقد فاجأت الشعوب العربية، وهي أشدّ ما تكون اطمئنانا إلى تراثها وثقافتها الدينية، حركة

(٧٢) في رسالة التوحيد لم يتجاوز محمد عبده الإطار المعتزلي فيما يتعلّق بحَرية الإرادة وصفات الذات. والمعروف انّه تبنى رأي المعتزلة في خلق القرآن وعارض ابن حنبل، ثم حذف الفقرة المتعلقة بذلك من الطبعات التالية لرسالته محاذرا طرح القضية التي خاضتها المعتزلة حتّى نهايتها في القرن الثالث الهجري. راجع: الصفحة المحذوفة في الطبعة الجديدة التي حققها محمود أبو رية ط دار المعارف ١٩٦٦، ص ٥١–٥٢. وفي كتاب القرآن والفلسفة لمحمد يوسف موسى، الذي سبقت دراسته في هذا الفصل، نجد المؤلّف يراجع القضايا الكلامية التقليدية من وجهة نظر المعتزلة ووجهة نظر السنّة ثمّ يكتفي باتخاذ موقف وسط بينهما متأرجحا بين السنية والمعتزلية، على الرغم ممّا يدعو إليه من اعتبار القرآن مصدر فلسفة عقلية صوفية إجتماعية إنسانية جديدة.

تحطيم وتجديد عنيفة، فلّما استفاقت من دهشتها، كان أول ما أخذه بصرها ما أصاب الفقه الإسلامي من تعطيل وإغفال، فظنّ المفكّرون، أو أكثرهم أنّ المعضلة من الناحية الثقافية ليست إلاّ معضلة تشريعية وحصروا جهودهم في دراستها واقتراح الحلول لها، وخفي على أكثرهم أنّ الإنقلاب الجديد أوسع من الفقه والتشريع. فإنّ التعطيل لم يتناول الفقه وحده، ولكنّه تناول العقائد والأخلاق الإسلامية أيضا.

ثمّ تمادى فأصاب اللّغة والآداب العربية. وكان أولى بهم لو أدركوا هذه الحقيقة وعالجوا المعضلة من جميع وجوهها. ولا تزال هذه الفكرة عالقة ببعض الأذهان إلى اليوم، فلا نعدم من حين إلى آخر من ينادي بإصلاح المذاهب(الفقهية) أو التوفيق بينها أو غير ذلك من الآراء الضيّقة[٧٣]».

إنّ أهميّة هذا النقد – الذي أوردناه بشيء من التطويل – تكمن في انّه من الإنتقادات النادرة التي توجّه إلى توفيقية محمد عبده من داخلها، وبقصد تعميقها، وليس بهدف نقضها كما يفعل السلفيون والعلمانيون(كما سيتضح في الخاتمة)؛إنّه نقد ذاتي من التوفيقية وإليها، بخلاف ما جرت عليه عادة المفكرين التوفيقيين المعاصرين(كالعقّاد وعثمان أمين ومصطفى عبد الرازق وأحمد أمين) من إشادة وإطراء لفكر محمّد عبده وتوفيقيته دون أن يحاولوا انتقاده بجذرية وعمق. إنّ هذا الكاتب يقف من داخل تراث محمّد عبده من حيث المبدأ والمنطلق ولكنّه يحاول أن يرى نواقصه وأوجه قصوره ليرتفع بالتوفيقية إلى أقصى ما يستطيعه من تجديد وإصلاح، و أقصى ما يحتّمه عليها العصر من تطوير وتثوير: والواقع أنّ العالم العربي في حاجة إلى تجديد عام، فلا بدّ من تجديد الدفاع عن العقائد والأخلاق في ضوء الفلسفة الحديثة، كما فعل علماء الدولة العبّاسية.

ولا بدّ أيضا من وضع صورة تامّة ومنهج واضح للتربيّة الإسلامية في ضوء أصول الفلسفة الحديثة، ولا مفرّ للمجدّ دين من أن يرسموا الصورة الإسلامية للدولة في ضوء أصول علم النظريّات السياسيّة، فبهذا وبهذا وحده يتّم التجديد الديني للمجتمع الإسلامي[٧٤]».

(٧٣) ابراهيم اللّبان، الفلسفة والمجتمع الإسلامي: ص ١٨١ – ١٨٢

(٧٤) المصدر ذاته: ص ١٨٢.

وجدير بالتنويه انّ الكاتب لا يقتصر في دعوته هذه على التعميم، شيمة التوفيقيين الذين ينادون بلقاء الدين والعقل بصورة غامضة لا يستدلّ منها أي عقل، وأيّ نتاج من نتاجاته، وأيّ مذهب من مذاهبه. إنّه يحدد نوعا محدّدا من العقل هو العقل الفلسفي المثالي الأوروبّي الحديث، الذي تستمدّ منه المجتمعات الغربية قيمها ونظمها وتصوّرها الكوني.

فنراه لا يقف عند حدّ الدعوة إلى قبول العلم الحديث مجرّدا من قرينته الفلسفية وخلفيته الفكرية ثم إنّه يخصّص نوعا من الفلسفة الحديثة يتّفق وروح الدين – أيّ دين – وهو الفرع المثالي منها – تميزاً له عن الفرع المادّي اللاّديني – مبينّا كيف تتشارك الفلسفة المثالية الحديثة (كانت – هيجل – شو بنهور.. الخ) مع الدين في بناء الأساس الإعتقادي للإنسان في مجالات الإيمان والتشريع والنظم الإجتماعية والأخلاقية: والنقطة الأساسيّة هنا هي الصلة المنطقية الوثيقة بين الفلسفة من ناحية، وبين الشرائع والعقائد والاخلاق والنظم من الناحية الاخرى.. امّا صلة الفلسفة بالعقائد فيكفي لفهمها أن نتذكّر انّ مهمّة الفلسفة الأولى والرئيسية هي نظرية الوجود التي تبحث عن أسباب الكون وفي مقدّمتها البحث عن الإله والروح البشرية ومصيرها، وهذا هو الجزء المهمّ من العقائد في كلّ الديانات، وتأخذ الفلسفة في بحث نظرية الوجود ألوانا متعدّدة.

فإذا أخذت اللّون المثالي كانت نتائجها العليا صورة تكاد تكون طبق الأصل من العقائد الدينيّة، ولهذا فإنّ كبار الفلاسفة المثاليين في أوروبا وأمريكا من المؤمنين بالدين... . والفلسفة الأخلاقية إذا أخذت الصورة المثالية انتهت في تحديد صور السلوك والأخلاق الإنسانية وأشكال المؤسسات الإجتماعية والإقتصادية إلى مثل هذه النتائج التي تقرّرها الديانات السماوية(٧٥).

وهكذا فكما التقى الدين بالفلسفة اليونانية قديماً في توكيد وحدة الحقيقة العليا من خلال تأويل الدين فلسفيا ودعم معتقداته بأدلتها، فإن الفلسفة المثالية الحديثة – وإن بدأت بداية مستقلّة – فإنّها تعود لتأخذ صورا موافقة للدين نفسه، ممّا يؤهلهما معا

---

(٧٥) المصدر ذاته: ص١٩٧ – ١٩٩.

استنادا إلى حقيقة وفاقهما مواصلة دورهما الأصلي من خلال حركة تجديد فكري شامل للدين تقوم فيه الفلسفة بدور الداعم والتعضيد لعقائده ونظمه حيث: يمكننا في حالتنا السيّاسية والإجتماعية الراهنة أن نعتمد بعض الإعتماد على الفلسفة المثالية في الشؤون الثقافية وغير الثقافية التي نعتمد فيها على التعاليم الدينية، وهذا ما قامت به فعلا كثير من الممالك الأوروبيّة. والواقع انّ الفلسفة الحديثة تستطيع أن تقوم إزاء الدين بعمليّتين هامتين: فهي تستطيع أن تكون عضدا للعقائد والأخلاق الدينية، وتستطيع في الوقت الذي قامت فيه الصعاب في وجه التعليم والتشريع الديني أن تخلفه، ولو إلى حين، فتحمل الناس على العقائد والأخلاق الدينية في صورة فلسفية(٧٦).

والمطلوب ضمن هذا التجديد «علم كلام إسلامي» جديد لا يكتفي بالرجوع إلى ما وصلت إليه المعتزلة والفلسفة الإسلامية الكلاسيكيّة، فذلك مستوى قد تجاوز العصر برغم روعته، تماما مثلما تجاوز العقل الأوروبي المستوى الذي بلغته فلسفة افلاطون وارسطو: «أما تجديد علم الكلام و الأخلاق فالحاجة إليه واضحة لا تحتاج إلى شرح أو إفاضة.

«ولكننا مع ذلك لا نرى بدّا من تحديد ما نرمي إليه. وقد يعيننا على ذلك أن نتذكّر... أنّ الأمة العربية في صدر الدولة العبّاسية لم تغفل عن فائدة الإستعانة بالفلسفة في صبغ العقائد بالصبغة النظرية الدقيقة، ولم تتردّد في الإقدام على ذلك. فقد بذل عدد من كبار المفكّرين الإسلاميين جهودا جبّارة في دعم العقائد والأخلاق الإسلامية بالأدلة النظرية المستمدّة في صورتها وبعض مادّتها من الفلسفة اليونانيةوظلّ البناء الشامخ الذي شادوه قائما على أسسه تتكّسر حوله العواطف الثائرة وتأمن في جنابه العقول والأفهام من دبيب الشهوات وهجوم الأباطيل».

ولكن الدهر قد دار دورته، فاختفت الفلسفة اليونانية وظهرت الفلسفة الحديثة وانتقلت قيادة الناس وولاؤهم النظري من أرسطو وأفلاطون إلى مثاليّة كانت وهيجل وشوبنهور وأمثالهم، ومعنى ذلك أنّ حركة التجديد القديمة التي قام بها

(٧٦) المصدر ذاته: ص ١٩٩.

أولئك المفكّرون الإسلاميون قد انقضى عصرها وصار من الضروري القيام بحركة تجديد أخرى مماثلة لها، ولكن على أساس الفلسفة الحديثة. لقد أدّى علماء الصدر الأوّل واجبهم.. وسنّوا لمن بعدهم السنّة ... فعلى المفكّرين المعاصرين أن يقتدوا بآبائهم فيتّخذوا من الفلسفة الحديثة وسيلة لعرض العقائد والأخلاق الإسلاميّة في صورة تلائم الفكر الحديث، ويرتاح إليها القلب المعاصر.

«وهي مهمّة لا يستطيع أن يؤديها حقّ الأداء إلاّ من برع في الثقافة الإسلاميّة والفلسفة الحديثة معا. ومع انّه لم تبد إلى اليوم بوادر الحركة في هذا الميدان، فإنّي أعتقد انّه سيتصدى لتلك المهمّة الشاقّة عاجلا أم آجلا من ستوجّههم العناية إليها وتمنحهم شرف القيام بها[٧٧]».

وهذا يعني من منطلق هذا الكاتب إنّ ما فات التوفيقيين الروّاد في مطلع النهضة الحديثة هو انّ التطوّر الفلسفي والعلمي الجديد في الغرب لا يمكن مواجهته بإحياءالعقل المعتزلي المطعّم بالعقل اليوناني.

فقد حدث فارق نوعي في مفهوم الإنسان وفي مفهوم الرؤية العامّة إلى الحياة والكون والتاريخ. نعم، كان «تجديدهم» ضدّ جمود عصر الإنحطاط بالرجوع إلى عصر ازدهار العقل في الإسلام، خطوة أولى مهمّة ولكنّها لم تكن كافية؛ وكان لا بدّ أن يتبعها جهد عقلي جذري ومكثّف لدراسة الفلسفة الحديثة والإنكباب على التوفيق بينها وبين القضايا الكبرى في الإسلام بصورة مفّصلة وواضحة، كما فعل أجدادهم عندما واجهوا الفلسفة اليونانية.

وعلى سبيل المقارنة فإن رجوع مدرسة شوقي(الكلاسيكيّة الجديدة) في الأدب إلى كلاسيكيّة العصر العبّاسي وإلى عناصر ازدهاره الأدبي، كانت خطوة إحيائية مهمّة في وجه عصر الجمود، ولكنّها لم تكن كافية لتجديد الأدب وتثويره وإقحامه في ساحة العصر، وكان لا بدّ من مدارس أدبيّة ثوريّة جديدة تواصل الطريق، وهو ماحدث فعلا في المجال الأدبي.

---

(٧٧) المصدر ذاته: ص ١٩٩–٢٠٠.

وكانت الحاجة ملحة، على صعيد الفكر، أن تواصل التوفيقية الإسلامية تطوّرها بهذا الشكل، وأن تثمر بعد قيامها بالإحياء المعتزلي، أي بعد تجددها الكلاسيكي - مدرسة فكرية جديدة تواجه الفلسفة الحديثة مواجهة إدراك ونقد وغربلة. ولعلّ السبب في عدم حدوث مثل هذا التطوّر ما أشرنا إليه من وقوع الإنشطار بعد وفاة محمّد عبده في مدرسته وتحوّلها إلى الإنشغال بالصراع بين طرفيها تحت وطأة الغزو الفكري السياسي الذي أدى إلى تنفير المسلمين من المعطيات النظريّة المجردة للحضارة الغازية.

أضف إلى ذلك اتّجاه المدرسة العلمانية(لطفي السيّد، طه حسين، علي عبد الرازق، اسماعيل مظهر) إلى مواجهة العقائد الإسلامية مواجهة إنتقادية هجوميّة سافرة تفتقر إلى مرونة الفكر التوفيقي وحذره واعتداله في مواجهة النقائض والأضداد؛ والمقاربة بينها بصورة تضمن استيعاب الجديد الضروري دون تحطيم أو تشويه ماهو جوهري في القديم المتأصل. ولعلّ في جهود الجيل التالي من التوفيقيين ممّن عرضنا لهم من أمثال هيكل ومصطفى عبد الرازق ومحمد يوسف موسى وابراهيم اللّبان مايكشف التنبّه إلى ضرورة إحداث ثورة التجديد ومواصلتها ضمن الإطار التوفيقي، وبالتصالح مع العقيدة الإسلامية، تصالحا يحقّق التغيير النوعي والتثوير الداخلي الجذري، دون لجوء إلى النقض الكلّي الذي يخرج عن مسعى التوفيق وغايته وروحه وفلسفته.

غير أنّ تحقيق مثل هذا الهدف مايزال بعيدا، على الرغم من الإرهاصات التي نرى بعض بوادرها في كتاب «الفلسفة والمجتمع الإسلامي» الذي يعكس - بصورة تكاد تكون نادرة في الفكر الإسلامي المحدث - التقارب الحميم، الناجم عن المعرفة الجامعة جمعا توفيقيّا متوازنا، بين روح الفلسفة الإسلامية والروح الاسلامية العامة من جهة، وبين الفلسفة الغربية الحديثة والروح الحضارية المعاصرة من جهة أخرى.

وبعكس ما يراه التقليديون من أنّ تدريس الفلسفة يهدّد العقيدة(كما سيتضح في

الخاتمة) يرى ابراهيم اللّبان ضرورة إدخال الفلسفة الحديثة في المناهج التربوية بصورة واسعة وشاملة لتمثّل الخلفية التأسيسية للتجديد الديني والإصلاح السياسي، وتكون السبيل لإعادة الايمان الديني عن طريق النظر الفلسفي الرصين المقنع.

وهو يحذّر من أنّ نقع في التقليد مرةً أخرى بالإكتفاء بنتائج المذاهب الفلسفية وحفظ خلاصاتها، فذلك أمر: لا ينتظر من مثله أن يحدث الحركة العقلية والثورة الفكرية الضرورية للتغلّب على الجمود الذي عمّ الحياة السياسية والإقتصادية والإجتماعية فنتيجته التقليد، ولا خير في التقليد على الإطلاق.

إننّا ندعو إلى يقظة عقليّة ومغايرة فكرية تدعو إلى التفكير الحرّ. ونرى في هذا التفكير وحده الأداة الضرورية للنظام المنشود[٧٨]».

بل انّه يرى ضرورة التشكيك في النظم التقليدية السائدة، ويدعو إلى الإنطلاق من نقطة البداية دون مؤثرات مسبقة ليصحّ منزع التجديد: «نريد أن نهزّ الناس هزّاً ليستيقظ الجمهور من نومه العميق، وتستفيق الخاصّة من سنتها العقليّة، ويأخذ الجميع في مواجهة الكون ونظمه الإجتماعية والسياسية والإقتصادية كمعضلة لا تزال معلّقة، ثّم يندفعوا بروح مجردة من كلّ تأثير إلى البحث الدائم المثابر»[٧٩].

ومن العدل أن نشير إلى أنّ هذا أقصى ما ينتظر من مفكّر توفيقي... ولكن ألن يؤدي هذا التفكير الحرّ، وهذه «المغامرة» الفكرية إلى تجاوز الإطار الديني كلّه، والوقوع في الشكيّة ومايتبعها من نتائج فكرية منطقية؟

يجيب الكاتب على هذا التساؤل بثقة المفكّر التوفيقي المؤمن بوحدة الحقيقة حيث تنكشف النواميس الكونية الثابتة ذاتها إن بطريق الوحي أو بطريق العقل: «لا نشكّ في أنّ التفكير الحرّ المثالي سينتهي إلى اكتشاف هذه النواميس»[٨٠].

٧٨- المصدر ذاته: ص ٢٠٨.

٧٩- المصدر ذاته: ص ٢٠٨.

٨٠- المصدر ذاته.

٥- التوفيقية ومشكلة التجديد والإصلاح في الإسلام

ويثير كتاب «الفلسفة والمجتمع الإسلامي» كما تبيّن مسألتين هامتَين تستحقان مزيدا من النظر والدرس، خارج نطاقه نظرا لارتباطهما الوثيق بالتيار الفكري موضع البحث؛ هاتان المسألتان هما:

أولاً - مدى علاقة الفكر العربي الحديث بعامّة، والتوفيقيّة بخاصّة، بالفلسفة الأوروبيّة المثالية المؤمنة، من زاوية ما يشير إليه الكاتب من توافق المثالية والدين، ومدى تنبه التوفيقيّين الجدد لهذه المسألة وتأثّرهم بها واستفادتهم منها.

ثانيا - مفهوم الإصلاح أو «التجديد الديني»، وهل له شرعية في الإسلام، وماهي جذوره واتّجاهاته، وهل يتّفق مع الصورة المتحرّرة التي يدعو إليها المؤلف؟

***

أولا: يمكن القول بصفة عامّة إنّ الفكر العربي الحديث ظلّ لأجيال تحت تأثير الفلسفة المثالية الأوروبية بمختلف اتّجاهاتها، وأنّ تأثره بالتيار الآخر، المادّي الوضعي، والمادّي الجدلي على الأخصّ، جاء محدودا وعلى نطاق فردي، أو جماعي صغير، حتّى وقت متأخّر زمن الحرب العالمية الثانية وما بعدها(٨١).

ويعود ذلك في رأي كاتب هذه السطور إلى سببين: أولّهما سيطرة فكر الدولتين المحتلّتين، فرنسا وبريطانيا، بنزعاته المثالية وعدائه للمادّية الجدليّة(الماركسية)، على الثقافة المحلّية الجديدة في الشرق العربي؛ وثانيهما النفور الكامن في الثقافة الإسلاميّة التقليديّة من الإتجاه المادّي ونتائجه اللأدينية أو الإلحاديّة.

(ثم إنّ التطوّر الطبيعي بحدّ ذاته كان يقتضي انفتاح الفكر العربي على أوّليّات الثقافة الأوروبيّة واتّجاهاتها الأقدم والأكثر رسوخا وتأثيرا، وأن يستوعبها كي

(٨١) راجع تاريخ التطوّر الفردي، أو الجماعي المحدود، للأفكار المادّية والأفكار الإشتراكية النابعة منها منذ بداية القرن حتّى الحرب الثانية في: مجيد خدوري، الإتجاهات السياسية في العالم العربي، ص ١٠١ - ١٤٠ (الترجمة العربية). وجدير بالذكر إن سلامه موسى على سبقه في الدعوة للإشتراكية، فإنّه متأثر بتيارها المثالي(الفابية). وعلينا أن ننتظر جيل محمد مندور ولويس عوض لنرى شيئا من الإستيعاب للتيّار المادّي.

يصبح قادراً فيما بعد، على تقبّل اتّجاهاتها الاكثر جدّة وتطرّفا وبعدا عن خلفيّته الإيمانيّة. وهو تقبّل يعتمد حصوله أيضا على درجة من التطوّر الإجتماعي وظهور طبقات وفئات مهيّأة لاستيعابه و تبنّيه).

فطه حسين على سبيل المثال بدأ بمنهج الشكّ الديكارتي في بحث «في الشعر الجاهلي». والشكّ الديكارتي في حقيقته وتحليله النهائي شكّ منهجي وليس شكّا إعتقاديًا فلسفيًا، لأن ديكارت ذاته تجاوزه بعد تطبيقه منهجيًا وعاد إلى ثنائية الروح والجسد، وأكّد أولويّة الإيمان منضويا بذلك تحت الإتّجاه المثالي الأوروبي الجديد الذي غدا علما من أعلامه.

واقصى ما وصلت إليه مادّية طه حسين تأثّره بالفكر الإجتماعي للفيلسوف الفرنسي دركهايم(١٨٥٨-١٩١٧) الذي درس على يديه. ودركهايم ليس مادّيا بالمفهوم الجدلي أو الوضعي الخالص، ولكنّه أخضع قيم الدين والأخلاق في دراسته للمجتمع للتطوّر التاريخي الواقعي وردّ مصدر تلك القيم إلى الوجدان الإجتماعي وذهب إلى ان الجماعة تكونّ معتقداتها[٨٢].

ومحمّد حسين هيكل تأرجح بين المادّية الوضعية العقلانية لأوغست كونت(١٧٩٨-١٨٥٧) الذي اهتّم لفترة من الوقت بنقل أفكاره إلى العربية[٨٣]، وبين إيمانيّة جان جاك روسّو(١٧١٢-١٧٧٨) وبحثه عن الديانة الطبيعية الإنسانيّة المؤمنة والقائمة على شعور القلب ويقينه العفوي؛ وقام بتأليف كتاب عنه.

وفي النهاية اندمج الإتجاهان لديه في توفيقيّة العقل والإيمان حيث وازن بين المادّية والمثالية، مع تغليب ضمني للثانية في إطار الإيمان الإسلامي الذي تحوّل إليه.

---

(٨٢) يقول طه حسين في مقالة له حول الفارق بين التفسير الإجتماعي العلمي والتفسير الديني للتاريخ: إنّ دوركهايم ينتهي من بحثه الطويل الدقيق إلى نتائج مختلفة منها «ان الجماعة تعبد نفسها أو بعبارة أدقّ تؤله نفسها». انظر: معارك أدبية، ص٤٥٦ . وهو يبدو أقرب إلى رأي دوركهايم بهذا الصدد. تأثر طه حسين أيضا برينان وكونت، فكريًا؛ أمّا أدبيا فكان أناتول فرانس مثاله الأعلى. كما تعرف شخصيًا إلى أندريه جيد وترجم كتابيه «تيزه» و«أوديب» – انظر: حوراني، الفكر العربي، ص ٣٩١ – ٣٩٢ (الترجمة العربية).

(٨٣) محمّد حسين هيكل، الإيمان والمعرفة، ص ٥٠ وما بعدها حيث يترجم بحثا عن فلسفة أوغست كونت.

أما العقّاد فقد وقف موقفاً عدائيا تجاه المادّيّة، وخاصّة فرعها الديالكتيكي الماركسي، ونقدها نقداً لاذعاً وعنيفاً[84] أمّا تأثره بالفلاسفة المثاليين فكان جليّا وعميقا ومتعدّد الأوجه. ولأن العقّاد أغزر المفكّرين التوفيقيين المحدثين انتاجا، وأكثرهم تعرّضا لمناحي التوفيق المستجدّ في مختلف جوانبه ومشكلاته(بغضّ النظر عن مدى أصالة توفيقه ووجاهة حججه واتّساقها)- فإنْ فكره يصلح نموذجا لدراسة كيفيّة اللّقاء والتأثّر والتفاعل بين التوفيقية العربية والمثالية الأوروبّية، وهو مانكتفي بالإلماح إليه هنا في حدود ما يسمح به إطار البحث.

تأثّر العقّاد على وجه الخصوص بالمثالية الألمانية، أقوى المثاليات الأوروبيّة وأشدّها نزوعا نحو المجرّد والمطلق – وذلك من كانط إلى شوبنهور – بحيث يصحّ اعتبارها العامل الأوروبّي الأقوى تأثيرا في تكوينه الفكري، حيث يتّفق دارسو العقّاد: «على شيء واحد: وهو قرن إسم عبّاس محمود العقّاد بالفلسفة المثالية الألمانية.

فهو عند الناقد لويس عوض متشّرب بالروح المثالية الألمانية من فختة إلى نيتشه إلى درجة تمنعه من أن يتّخذ موقفا ليبراليّا(وهو الموقف المعبّر عن نسبية وتعدّدية الفلسفات الفرنسية والإنجليزية).

ويرى شوقي ضيف أنّ من جملة أسباب غموض العقّاد في أسلوبه قراءاته للفلاسفة الألمان من أمثال شوبنهور ونيتشه وكانط. ويحاول عثمان أمين من جهة أخرى أن يثبت بأنّ العقّاد تابع كانط في فلسفته في التفريق بين عالم الظاهرات وعالم الأشياء في ذاتها.

---

(84) يصف العقّاد فكرة الجدليّة التاريخية المستندة إلى مبدأ صراع الطبقات والأثر الاقتصادي في التطور بأنّها صورة خلقها الوهم في أخلاد جماعة من الهدّامين الذين يسمّون أنفسهم بالماركسيين أو بالشيوعيين ويختصر فكرتهم بقوله ساخرا: المسألة كلّها لعبة سماسرة وقد انكشفت اللّعبة وارتفع الغطاء ... بطلت الدسيسة بفراسة كارل ماركس اللّبيب وأتباعه الإيقاظ.. لأن الحكاية كلها حكاية استغلال وتسخير، وقد بطل الإستغلال في هذا الطور الأخير... أيّ ضيق وأيّ صغر يلازمان نظرتهم إلى عوامل التاريخ الإنساني ... فما أضيق هذه الآفاق .. وما أصغر التاريخ. انظر: العقاد، الفلسفة القرآنية، ط٢، ص ٤٥ – ٤٦ . ونماذج هذه التعريضات بالمدرسة المادّية متعددة في كتابات العقاد.ومن المفارقات انّ العقاد، على رفضه للمادّية، سيتقبّل الداروينية التطوريّة وسيحاول مصالحتها مع الإسلام ، على الرغم من منزعها المادّي، كما سنرى بعد قليل.

ويرى آخرون أنّ موقف العقّاد من المرأة لا يختلف بقليل أو كثير عن موقف شوبنهور منها. وليس الأمر مقتصرا على الكتّاب والأدباء العرب، فهناك عدد من المستشرقين يرون الرأي نفسه في تأثر العقّاد بالفلسفة الألمانية(٨٥). هذا بصفة عامة؛ أمّا من حيث المثالية الالمانية في فكرة التوفيقي الاسلامي على وجه الخصوص، فقد سار العقّاد على خطى الفيلسوف كانط في إثبات وجود الله(٨٦)، كما إنّه تأثر بمفهوم العبقرية لدى شوبنهور أكثر من تأثره بمفهوم البطولة والأبطال لدى كارليل، وتحفل عبقرياته الإسلامية بآراء ونظرات في العبقرية وكأن شوبنهور نفسه هو المتكلم لا العقّاد(٨٧)، وعلى الرغم من أنّ العقّاد اهتّم بآراء وفلسفات تتعارض معارضة شديدة مع المثالية الألمانية... (إلاّ) ... انّه لم يستطع طوال حياته الأدبية أن يتخلّص من هذا التأثير..(٨٨). وبالإضافة إلى العقّاد، نرى الدكتور عثمان أمين صاحب فلسفة الجوانية، وأحد دارسي محمد عبده الملتزمين بفكرته التوفيقية، يصدر في مواقفه الفكرية عن مؤثرات مثالية ألمانيّة قويّة واضحة من كانط إلى فخته(٨٩)، ويصرّح بتقديم المثالية على الوضعية والمادّية – حيث تذهب جوّانيته إلى تقديم ما هو داخلي روحي تأملي على ماهو«برّاني» مادّي ظاهري خارجي(٩٠) – كما إنّه يرى في مثاليّة العقّاد نموذجا للفلسفة الجوّانيّة المثاليّة التي يدعو إليها(٩١).

وفي البحث الذي أفرده الدكتور محمد البهي – وهو مفكّر توفيقي متخصّص كما

---

(٨٥) نجم الدين بزركان، العقاد والمثالية الالمانية، مجلّة فكر وفن الالمانية (همبورغ)، عدد خاص عن القاهرة في عيدها الالفي، سنة ١٩٦٩، ص ٥٥.

(٨٦) نجم الدين بزركان، العقاد والمثالية الالمانية، مجلّة فكر وفن الالمانية (همبورغ) عدد خاص عن القاهرة في عيدها الالفي، سنة ١٩٦٩، ص ٥٨ – ٥٩، حيث اعتمد على ما يقرب من مفهوم كانط «للعقل العملي» في إثبات الخالق.

(٨٧) المصدر ذاته: ص ٦٠.

(٨٨) المصدر ذاته. ونرى العقاد بدوره ينسب تفريق محمد عبده ذاته بين الكنه والعوارض إلى رأي الفيلسوف كانط في استحالة العلم بالشيء في ذاتهNomena ووقوف العلم الإنساني عند الظواهر phenomenon – العقاد، عبقري الإصلاح، ص ١٩٣.

(٨٩) عثمان أمين، الجوانية، ص٦٠، ٢٥٣.

(٩٠) عثمان أمين، الجوانية، ص ١٥٧.

(٩١) المصدر ذاته: ص ٢٩١.

تقدّم – لدراسة الفكر الإسلامي الحديث نجد انّه يقسم نطاق المعرفة والفكر إلى قسمين متصارعين متواجهين: جانب الفلسفات المادّية الوضعية من جهة، وجانب الدين والفلسفة المثالية من ناحية اخرى؛ ويرى أن بين الدين والفلسفة المثالية ما يشبه المطابقة في القضايا الأساسيّة(٩٢)؛ وهي النتيجة ذاتها التي توصّل إليها ابراهيم اللّبّان في كتابه الفلسفة والمجتمع الإسلامي، كما تقدّم.

وبذلك يمكن القول إنّ عنصر الفلسفة المثاليّة يمثّل همزة الوصل على النطاق الفكري بين المعتقد الإسلامي والعقل الأوروبّي الحديث؛ وإنّ التوفيقية هي المجال الأبرز للّقاء بين الجانبين(٩٣).

***

ثانيا: هذه الأفكار المثالية الإيمانية الوافدة، هل لها «مدخل شرعي» لكي تنفذ إلى داخل نطاق الإسلام، وتلتحم به، وتصبح جزءا منه؟ وهل لما يدعو إليه ابراهيم اللّبّان من «تجديد ديني عام» و«ثورة فكرية» و«حركة عقلية»(٩٤)، مبرّرات إسلاميّة ذاتيّة؟ هذه الأسئلة تطرح قضيّة «الإصلاح الديني» في الإسلام، ومدى فهم التوفيقية الجديدة لهذه الضرورة، ونوع موقفها منها.

تتردّد في التراث الإسلامي، الديني – السياسي، فكرة انتظار المهدي – ونشير إليها بالمعنى الإسلامي العام المتداول لدى مختلف الفرق – الذي سيظهر يوما ما ليملأها عدلا بعد أن ملئت ظلما، وليزيل التحريف الذي أصاب الدين.

وهو قد يجمع بين الإصلاح الديني والإصلاح السياسي، نظرا لالتحام الجانبين في

(٩٢) محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث، ص ٣٨٤، ٣٨٥، ٣٩٠.

(٩٣) ستبحث التوفيقية عن نقطة التقاء أخرى، هي محاولة إظهار التوافق بين العلم الحديث والآيات الكونيّة والطبيعية في القرآن الكريم، وهو ما سنعرض له في الفصل التالي. من ناحية أخرى، ستتجاوز التوفيقية نظيرتها المثالية – خاصّة لدى سيادة الفكر الإشتراكي الثوري – لتقيم الصلة مع الفلسفات المادّية. وستمثل الوجودية – نظراً لجمعها بين اتجاهات إيمانية واخرى شكيّة – نقطة الإنتقال بين المثاليّة والمادّية، كما حدث في التطور الفكري لعبد الرحمن بدوي الذي بدأ متأثرا بالمثالية الالمانية ايضا وعمل على نشرها ثمّ تحول مع سنوات الحرب وتقهقر المؤثرات المثالية الالمانية في الفكر الاوروبي إلى وجودية شكيّة قوية. انظر: P. J. Vatikiotis, ed., Egypt Since Revolution, P. 154.

(٩٤) ابراهيم اللّبّان، الفلسفة والمجتمع الإسلامي

الإسلام، كما تجسّد ذلك مثلاً في حياة محمد بن تومرت مؤسس دولة الموحّدين، السنّية المالكية(٩٥).

غير أن ظاهرة المهدي وإن ارتبطت بفكرة الإصلاح والثورة فهي بعيدة عن مفهوم التجديد العقلي والثورة الفكريّة، لأنّها بطبيعتها فكرة إيمانية إلهاميّة يعتمد ظهورها، حسب المعتقد، على الإرادة الإلهيّة ويعتمد محتواها ومضمونها على بصيرة المهدي وكراماته الغيبيّة.

لذا فقد انتشرت هذه الظاهرة في الأطراف الإسلامية البعيدة عن فعل المؤثرات العقليّة. إنّها تعبّر عن تجديد الإيمان لذاته بذاته، أي بفعل إيماني خارق لا بنظر عقلي أو اجتهادي إرادي بشري(٩٦).

ومن الغريب أنّنا لا نجد في التاريخ الإسلامي قيام مصلح دنيوي يرجع إلى العقل فيطالب بإصلاح الفاسد والعدالة في توزيع الثروة، وذلك لأنّ الرأي العامّ في تلك العصور كان متأثرا بالدّين تأثّرا كبيرا، فهو لا يخضع لدولة إلاّ إذا مزجت بالدّين، وهذا ما لاحظه إبن خلدون في العرب، إذ قال(إنّهم لا يخضعون ولا يقادون إلاّ لرسالة دينيّة أو نحوها)، وكان كالعرب الأمم الأخرى التي خضعت لحكمهم وآمنت بتقاليدهم...(٩٧)».

وهذه الملاحظة يؤكدها المؤرخ برنارد لويس بالقول إنّ جميع الثورات في تاريخ الإسلام اصطبغت بالصيغة الدينية، وكانت ثورات بإسم الإسلام، وضمن نطاقه، لا ضده، ولا بقصد الخروج عنه (٩٨)وحتّى الخوارج عندما كفروا الجماعة كفّروها باسم

(٩٥) أحمد أمين، المهدي والمهدوية، ص ٣٥.

(٩٦) إنّ التيّار التقليدي المحدث سيكون أكثر تقبّلا لإيحاء المهدوية من الإصلاحيين التوفيقيين. وستتخذ شخصية المرشد حسن البنّا، إمام الإخوان، كثيرا من ملامح المهدي. أمّا التوفيقيين العقلانيون فسيرونها مأساة إسلاميّة – المصدر السابق، ص٨٥.

(٩٧) أحمد أمين، المهدي والمهدوية، ص ٤٨ – ٤٩.

(٩٨) B. Lewis, in History, P. 239؛ أو كما يطرح المسألة فلهوزن: «. فبعد أن حادت الحكومة عن المبادئ التي يجب أن تقوم عليها الحكومة التيوقراطية جاء الإسلام الثائر فجعل تلك المبادئ أساسا لمحاربة نظام الحكم الذي كان قائما إذ ذاك» – فلهوزن، تاريخ الدولة العربية، ص٤٧٢.

الإسلام لا بغيره.

هذا يعني أنّ التجديد لا بدّ أن يكون دينيًا وضمن الإطار العام الشرعي للمعتقد الإسلامي، إذا كان المقصود إصلاح الإسلام لا نقضه أو رفضه؛ وحتّى إذا أريد الفصل بين الجانبين الزمني والروحي في الإسلام، فلا بدّ من استخراج مبرّرات وأدلة من صميم المبادئ الإسلامية ذاتها لتحقيق ذلك، كما حاول أن يفعل، على نحو مصغّر ومحدود، علي عبد الرازق في كتابه الإسلام وأصول الحكم لإثبات ماذهب إليه من عدم وجود مستند عقيدي وشرعي لفكرة الخلافة.

وقد خلقت الرغبة في التجديد أو الإحياء أو الإصلاح في التراث الإسلامي فكرة أخرى، غير المهدوية، وهي الفكرة القائلة إنّ إماما مجدّدا يخرج في مطلع كلّ قرن لإحياء الدّين استنادا إلى حديث رواه أبو هريرة عن النبي ﷺ انّه قال: (يبعث الله لهذه الأمّة على رأس كلّ مائة سنة من يجدّد لها دينها). والفكرة في ذاتها وجيهة لأنّ التشريع دائما يتغير بتغيّر الزمان والمكان، وفي الفقه أمثلة كثيرة من هذا القبيل»[٩٩].

وهذه الفكرة أقرب إلى مفهوم التجديد الديني بمعناه الإصلاحي العقلي ودافعه الإرادي الإنساني، أو كما يقول أحمد أمين: والفرق بين الدعوة إلى التجديد والدعوة إلى المهديّة أنّ الأولى ترتكز على العقل وعلى تجارب الحياة وعلى الواقع، أمّا الدعوة الثانية فترتكز على عقيدة دينيّة فقط بإمام منتظر، وأنّ السلطة السماويّة هي التي تقرّبه وهي التي تؤيّده[١٠٠].

ويبدو أنّ فكرة التجديد أو الإحياء المئوي فكرة قويّة التأثير ومستمرّة في التقاليد الفكرية لإسلاميّة؛ فقدأخذ الفقهاء والمؤرخون يبحثون في كل مائة سنة عمّن يصلح ان يكون مجدّدا؛ قالوا إنّه على رأس المائة الأولى كان عمر بن عبد العزيز، والثانية الشافعي والثالثة إبن سريح أو الأشعري... الخ[١٠١].

وقد كان لهذه الفكرة أبلغ الأثر في تحويل الإمام الغزّالي – في رأس المائة الخامسة –

---

(٩٩) أحمد أمين، المهدي والمهدوية: ص ٩٧.

(١٠٠) أحمد أمين، المهدي والمهدوية: ص ١٠٠ – ١٠١.

(١٠١) المصدر ذاته: ص ٩٨.

من حياة العزلة والإنقطاع إلى معترك الدعوة والعمل، وإشارته إليها في «المنقذ من الضلال» تكشف مدى ترسّخها في وعيه الذّاتي وكيف تملّكه الشعور تحت تأثيرها بأنّه الإمام المجدّد في مائته وعصره(١٠٢). وفي العصر الحديث سرت الفكرة القائلة إنّ محمّد عبده قد جدّد في رأس المائة الماضية(١٠٣)،محييا بذلك تراث التجديد والإصلاح في الإسلام.

ولكن يجب التنبّه إلى أنّ هذا الإحياء الديني المئوي المتواصل – والذي قد يكون سلفيّا محافظاً كما قد يكون عقليّا متحرّرا – لا يتضمّن فكرة التطوّر أو التقدّم بمعناها الإنساني الحديث، أي بمعنى إضافة شيء جديد وجوهري لم يكن موجودا في الأصل، بالفعل أو بالإمكان؛ أو بمعنى تحوير القديم وتغييره بحيث ينصهر في الجديد أو يصبح ذاته جديدا، ناهيك بالتفكير في نقض أيّ أصل من الأصول.

إنّ ما يبدو ممكنا في «الإصلاح الإسلامي هو الرجوع إلى الأصل – في حالة الإحياء السلفي – أو إعادة تفسير الأصل وتأويله على ضوء جديد، في حدود قانون التأويل وضوابطه، في حالة التجديد العقلي المتحرّر.

وهذا المفهوم لا ينحصر في إطار الدّين وحده، بل يشمل أيضا النظرة إلى فلسفة التاريخ. فالعصر الذهبي قد تحقّق في عهد الرسول وصحابته في صدر الإسلام.

وواجب المسلم الديني والتاريخي، في كلّ العصور، الحفاظ على التمسّك بنقاء ذلك العصر ومناقبيّته، والإقتراب من روحه وقيمه قدر الإمكان. أمّا مسألة تجاوزه في الحاضر والمستقبل من حيث جوهر الرؤية الدينية أو التاريخيّة فأمر غير وارد.

بل على العكس من ذلك سادت الثقافة الإسلامية تاريخيّا فكرة التراجع والتدهور(١٠٤)؛ بمعنى أنّه كلّما تمّ الإبتعاد عن العصر النبوي أزداد الفساد الديني والدنيوي الذي سيستمرّ هكذا حتى نهاية العالم.

غير أنّه تجب الإضافة أيضا بأنّه إذا كان الوعي الفكّري – الدينيّ في الإسلام لم

---

(١٠٢) يقول الغزّالي في سيرته الذاتيّة الفكّرية: فشاورت في ذلك جماعة من أرباب القلوب والمشاهدات فاتفقوا على الإشارة بترك العزلة والخروج من الزاوية، وإنضاف إلى ذلك منامات من الصالحين كثيرة متواترة تشهد بأنّ هذه الحركة مبدأ خير ورشد قدرها الله سبحانه على رأس هذه المائة، فاستحكم الرجاء، وغلب حسن الظن بسبب هذه الشهادات. وقد وعد الله سبحانه بإحياء دينه على رأس كلّ مائة. ويسّر الله تعالى الحركة إلى نيسابور للقيام بهذا المهم» – الغزالي، (المنقذ من الضلال) ط اليونسكو، ص٤٩.

(١٠٣) أحمد أمين، المهدي والمهدوية: ص ٩٩.

(١٠٤) G. E. G.Grunebaum, Islam 9p.70-72. وحتى مقاييس الجاهلية الأدبية عادت إلى احتلال مكانتها نموذجا للإبداع والتفوق، بعد أن تعرضت للتحدي من جانب المجددين مطلع العصر العباسي، لفترة قصيرة نسبيًا. وهذا يدلّ أنّ فكرة تفّوق الماضي لم تكن فكرة دينيّة خالصة، بقدر ما كانت فكرة ثقافية سادت مختلف فروع المعرفة وفي العلم والفلسفة كانت «علوم الأوائل» وكتب «القدماء» تحتل مكانة رفيعة – أيضاً – على الرغم من كونها غير عربية وغير اسلامية.

يتنبّه لفكرة التقدّم الإنساني الحضاري بمضمونها العصري، فليس معنى ذلك أنّ الحضارة الإسلاميّة قد خلت منها واقعا وممارسة(١٠٥).

فالتقدم الحضاري الذي أحدثه الإسلام في القرون الأربعة الأولى - التي تصادفت مع عصر السيادة العربيّة - ظاهرة ثابتة ومؤكدة.

ومشاركة المسلم في «عمران »الأرض التي استخلفه اللّه عليها تحقّقت بمقدار، والثورات السياسية التي حفل بها تاريخه - وأهمها الثورة العبّاسيّة السنّية المتحالفة بداية ومنطلقا مع شيعة آل البيت(١٠٦)؛ والتي احدثت وقادت أكبر نهضة حضارية في تاريخ الإسلام - دليل على رغبة المسلمين في تغيير أوضاعهم وتحسينها بإرادتهم، كما أنّ ظهور المعتزلة والفلاسفة والمتصوفة من الدلائل الهامّة على إمكانية حدوث تجديد فكري في الإسلام.

أي انّ شهادة التاريخ والممارسة الحضارية تثبت وجود دافع «التقدم» في الإسلام، وإن لم يظهر «الوعي» بهذه الفكرة في صلب الإدراك الديني العام أو لدى المفكّرين الإسلاميين القدماء من حيث هي فكرة ملموسة واضحة.

وأيّا كان الأمر فالوعي بمفهوم التقدّم ظاهرة حديثة من معطيات التطوّر الأوروبي في قرونه الأخيرة، وليس الجائز إقحامها في فكر الأديان إلا من زاوية الإصلاح الديني الحديث ومضامينه وشروطه حيث يتّحتم التمييز بين مفهوم للإحياء الديني يعود للنص النقلي ويرفض فكرة التقدّم والتطوّر(١٠٧)؛ وبين مفهوم للتجديد الديني أو

(١٠٥) يكتب الدكتور حسين مؤنس: هناك إجماع في عالم العرب على أنّ الإسلام عقيدة حضارية تطورية، أي انّ الإسلام بذاته - بعقيدته وشريعته وأخلاقياته حافز قويّ على التقدم والتطور. وهذا في ذاته حقيقة تثبتها بيّنات التاريخ. (انظر: أزمة التطور الحضاري، جامعة الكويت، ص ٣٦١) إنّ بينات التاريخ تشهد لهذا الحكم. غير انّه لا يمكن العثور على ما يؤكد هذا الحكم من نصوص الدين أوأفكار الثقافة العربية الإسلامية، في نطاق «الوعي» بفكرة التقدم. والكاتب لا يسعفنا بالدليل.

(١٠٦) هناك ميل ملحوظ - في أوساط الإستشراق واليسار - لربط مفهوم الثورة والتقدم في الإسلام بالطوائف المعارضة للسنّة.(راجع: Grunebaum, p. 71 - وايضا: د. محمود اسماعيل، قضايا في التاريخ الإسلامي،« فصل الانشطار في حزب اليسار»، ص٦٣). ولكن يجب التنبّه إلى انّ أكبر ثورة ناجحة ومثمرة في الإسلام هي الثورة العبّاسية السنّية التي تحالفت بداية مع شيعة آل البيت ورعت أعظم تجديد أمكن للحضارة الإسلامية بلوغه. فقد كانت ثورة أحدثت في تاريخ الإسلام من الإنعطاف والتحول ما أحدثته الثورتان الفرنسية والروسية في تاريخ الغرب - انظر: B. Lewis, Arabs in History, p. 80. وعليه، فإنّ إهمال هذه الثورة - الأم المخصبة، للبحث في الفروع وفروع الفروع، عن بذور ثورات مجهضة في الأطراف وعلى صعيد الأقليات يعبر في الواقع عن ميول خاصة اكثر مما يعبر عن واقع التاريخ.

(١٠٧) يقول د. عبد الحليم محمود، الشيخ الأسبق للأزهر: فكرة التطور يجب أن لا تدخل في المحيط الفكري الديني الإسلامي: .... إنّ الإنسان من حيث هو إنسان، لم يتطور عقله من حيث هو عقل ... انظر: د. عبد الحليم محمود، منهج الإصلاح الإسلامي، ص ٣١ - ٣٢. ويراجع أيضا: محمد قطب، التطور والثبات في حياة البشرية ص ٣٥ وما بعدها، وهو من مفكّري الإخوان المسلمين، وقد ذهب إلى انّ التطور الحضاري الصحيح متضمّن في الإسلام - مثالا وتاريخاً - أمّا التطور بمفهومه الأوروبي الحديث - فكرا وممارسة - فهو خطة يهودية روج لها اليهود الثلاثة: ماركس، فرويد، دوركهايم، لتعميق الهوة بين المسيحيّة والعلم.

للثورة الدينيّة – من داخل الإطار الديني ذاته – يستوعب النزعة التطورية ويحاول الجمع بينها وبين الأصول، أي بمعنى آخر، يحاول التوفيق بين ظاهرة التطوّر وظاهرة الثبات في ديمومة حياة الأمّة والحضارة بتركيز محور ثابت يسمح بدوران المتغيّرات ويتيح تحرّكها الدينامي، موفّرا لها القاعدة التي تمدّها بالإتّساق والإتّزان.

وهذا يجعلنا ندقّق النظر لنرى كيف يتداخل ويتطابق مفهوم «التجديد والإصلاح»، ومفهوم «التوفيق» في الإسلام؛ وكيف وقفت حركة الرجعة إلى السلف – على اختلاف تيّاراتها وعصورها – ضدّ منزع التوفيق لأنّه يرتبط بالتجديد، وكيف كان التوفيقيّون في مختلف العصور أنصارا لمبدأ الاقتباس الحضاري، ورموزا لفترات التغيير المتضمّن إطلاقا لطاقات العقل.

وعليه يمكننا القول إنّ التوفيقية هي مدخل التجديد في الإسلام، وأقصى ما يمكن أن تصل إليه حركة عقليّة أو ثورة فكريّة ضمن الإطار العام للمعتقد الإسلامي – أي أن أرادت البقاء حركة أو ثورة إسلاميّة –.

فطالما انّ ظهور تيّار عقلي مستقلّ تماما عن النظرة الدينيّة أو مخالف لها أمر غير وارد في المفهوم الإسلامي الشمولي الجامع المانع(١٠٨)، فإنّ الأفكار التجديديّة أمامها سبيل واحد للدخول في التقليد الفكري الإسلامي هو سبيل التكيّف والتوافق مع اصول الإسلام، بعد إعادة تفسير هذه الأصول، بإحدى الطرق التأويلية والإجتهادية التي يحتملها ذلك التقليد.

إنّ مفهوم التأويل العقلي الذي حاول ابن رشد تأصيله في الفكر الإسلامي، بما يتّضمنه من ضرورة التفريق بين الظاهر والباطن وتحكيم العقل بينهما؛ بالإضافة إلى مفهوم الرأي الإجتهادي الذي جهد مصطفى عبد الرازق في تأكيد أصالته وأهميّته، يمكن أن يكونا – على صعيد العقيدة والشريعة معا – أساسا صالحا للتجديد والتغيير، على أن يتبلور حولهما إجماع إسلامي له وزنه، يقبل بهما من حيث كونهما أداة ومنهجا في التفكير، ثم يتقبّل ما يتوصّلان إليه من نتائج ومضامين ومواقف.

ومما يؤكد كون التوفيق سبيل التجديد، انّ الأفكار التجديدية تتعرّض للمقاومة

---

(١٠٨) انظر تحليلا مقارنا بين ظاهرة وجود تيّارين منفصلين ومستقلين في الغرب، يستطيع الفرد أن ينتمي لأي منهما دون أن يكون «مرتدا» أو «خارجا»: وهما التقليد المسيحي، والتراث اليوناني – الروماني العقلاني وما أضيف من قيم بعد النهضة الأوربية؛ وظاهرة وجود تيّار شامل وموحّد في المجتمع العربي، هو الإسلام، حيث لم ينشأ بموازاته، نظرا لطبيعته، تيّار علماني منفصل في:
Smith, Islam In Modern History, P. 108

وترفض عندما يتّم طرحها بصورتها الأصليّة غير الإسلاميّة أو المناقضة للإسلام، بينما تحظى أفكار أكثر تجديدا وجرأة منها بالقبول عندما تعاد صياغتها صياغة إسلامية وتوضع في معادلة المركّب التوفيقي(١٠٩).

ومن منطلق هذه النظرية يصحّ ما ذهب إليه ابراهيم اللّبّان من وصف المعتزلة بالمجدّدين: «علماء الكلام إذن(يعني: المعتزلة) طائفة من المجدّدين الإسلاميين ظهروا في وقت الحاجة إليهم فأدّوا مهمّتهم حقّ الأداء.

«وقد نجحوا في صدّ تيّار الشكّ والقضاء على روح الفوضى الإعتقادية، وتركوا للعالم الإسلامي بناء من العقائد قويّا محكما عاشت وماتت عليه أجيالهم طيلة هذه القرون.

«وقد اقترن بهذا التجديد الإعتقادي ضرب آخر من التجديد الفكري لا يقلّ عنه خطورة، وهو التجديد النظري في علم الأخلاق... ومهما يكن من أمر فقد أدت الفلسفة وما أثارته من شكوك إلى حركة تجديد تناولت العقائد والأخلاق معا.

«وقد كان من هدف التجديد إرضاء النزعة الشائعة في هذا العصر وهي نزعة النظر والتفكير الحر التي أثارتها الفلسفة.

وكان سبيلهم في إرضائها هو أن يضعوا العقائد والأخلاق في صورة نظريّة دقيقة، فتّم لهم من ذلك ما أرادوا، ووجد الناس في علم الكلام ضربا من النظر الفلسفي الدقيق فاستساغته روح التفكير الحرّ الناشطة في ذلك الحين وعكفت عليه من بعد ذلك أجيال المتعلّمين(١١٠)».

وهكذا تعود الإصلاحية الجديدة إلى استيحاء نموذج التجديد المعتزلي وربط هويّتها المعاصرة بتراثه وشرعيته وإنجازاته، مع إضافة الدعوة إلى التوافق مع الفلسفة المثالية الحديثة استجابة لنزعة التفكير المعاصر.

---

(١٠٩) فعلى سبيل المثال أثار كتاب طه حسين «في الشعر الجاهلي» رفضا لأنّه طرح أفكاره من موقع الإنتقاد الهجومي السافر للإسلام، بينما استطاع العقاد - كما سنرى - إدخال الداروينية التطورية المادية في الفكر الإسلامي دون كبير عناء عندما أظهر التوافق بينها وبين بعض آيات القرآن - كما استطاع محمد اقبال إدخال افكار فلسفية غربية كثيرة في النطاق الإسلامي بالنهج التوفيقي التصالحي(انظر: ماجد:فخري، تاريخ الفلسفية الإسلاميّة ص ٤٨٠ - ٤٨٢).

(١١٠) ابراهيم اللّبّان، الفلسفة والمجتمع الإسلامي: ص ١٧١ - ١٧٢.

وهذا هو الجانب التحرّري للمفهوم الإصلاحي التوفيقي، وأقصى ما يبلغه هذا المفهوم من إمكانات التطوير والتغيير.

غير انّ هذه الإصلاحية التوفيقيّة - بسبب التوتّر الخفي الفاعل في باطنها بين عنصريها كما تبيّن - ما أن تشعر بازدياد قوة التيّارات العقلية الوافدة وتحسّ بضغطها الذي يهدّد معادلة التوازن - إجتماعيا وفكريا - حتّى يتحوّل فيها المؤشّر - بغريزة الدفاع عن الذات - إلى ناحية المحافظة والحذر، الأمر الذي يؤدي إلى تضييق مفهومها للإصلاح والتجديد، كي لا تتسرب إلى مركّبها الدقيق نسبة أكبر من عناصر النظر العقلي فتخلّ به.

فمقابل ذلك المفهوم المرن للتجديد الذي طرحه ابراهيم اللّبّان عام ١٩٤٩ عندما كانت الأوضاع تتطلّب المزيد من التغيير والتطوير، نجد الدكتور محمّد البهي عام ١٩٥٧ - بعد أن بلغت الثورة التوفيقية مداها وبدأت تدخل في صراع واضح ضدّ التيّارات غير التوفيقية من علمانية ومادّية وماركسيّة، نراه يطرح مفهوما للإصلاح الديني أكثر اهتماما بالاصول منه بالعناصر الجديدة، وأقرب إلى روح المحافظة، وإن احتفظ بالطابع التوفيقي العام الذي يتسامح مع مؤثرات الفلسفة المثالية؛ بحيث يمكن القول - على سبيل المقارنة والتقريب - إنّه إذا كان المفهوم الأوّل للإصلاح يمثّل التراث المعتزلي، فإن هذا المفهوم المحافظ يستلهم التقليد الأشعري.

يحدّد الدكتور محمد البهي مفهومه للإصلاح الديني على النحو التالي: «نعني(بالإصلاح الديني) في مجال الإسلام: محاولة ردّ الإعتبار للقيم الدينيّة ورفع ما أثير حولها من شبه وشكوك، قصد التخفيف من وزنها في نفوس المسلمين.

«ونعني به كذلك محاولة السير بالمبادئ الإسلاميّة من نقطة الركود التي وقفت عندها في حياة المسلمين، إلى حياة المسلم المعاصر، حتّى لا يقف مسلم اليوم موقف المتردّد بين أمسه وحاضره عندما يصبح في غده.

«ويخرج عن نطاق... الإصلاح الديني... تلك المحاولات الفكريةالتي يدعي القائمون بها أنّها إصلاح أو تجديد في الإسلام وهي في الحقيقة أمرها «إخضاع» الإسلام للون معيّن من التفكير، أجنبي عنه، سواء في هدفه أو فيما يصدر عنه(يقصد: تيّار طه حسين وعلي عبد الرازق وزكي نجيب محمود).

«فالكشف عن القيم الذاتية للإسلام هو الأمارة التي اتخذناها طابعا لما سمّيناه(الإصلاح الديني). ولا نقصد بهذا الكشف(الدفاع) عن الإسلام لأنّ هذا الدفاع قد يشتبك مع حماس العاطفة الدينية فيؤثّر على القيمة الذاتية للإسلام.

«وإنّما نبغي فحسب مدلول هذا «الكشف» من فصل مايتّصل بالإسلام من تحريف في التأويل، أو غموض في التفسير أو ركود في الفهم. والإصلاح الديني في مجال الإسلام – بهذا المعنى ذو صلة وثيقة بالعصر الذي يتّم فيه، وبالمفكّر الذي يقوم بمحاولته، وبظروف الحياة التي عاش فيها هذا المفكّر(١١١).

«و الإصلاح الديني، بالمعنى السابق، كمحاولة فكريّة، وفي صلاته هذه، يغاير الحركات الدينية الأخرى التي تعتمد «تبسيط» تعاليم الإسلام وتقريبها من العقلية الشعبية، كما يغاير تلك المحاولات التي تسير في دائرة تفسير خاص لتعليم الدين، أو تلتزم منهاج مدرسة خاصّة من مدارس الفقه، أو مذاهب الكلام في العقيدة والإصلاح الديني – بعد هذا –تفكير ومنهج يقوم على نقد وبناء، ويخلص إلى اعتبار قيمة واحدة هي قيمة الإسلام في التوجيه الإنساني(١١٢)».

إنّ هذا المفهوم ينتقل إلى التركيز على العامل الذاتي في الإسلام ويحصر الإصلاح في عملية الكشف عن قيمه الأصليّة، وردّ الإعتبار إليها، وتنقيتها، دون مذهبية خاصّة، ممّا يعبّر عن شموله الاجماعي؛ بينما يلتفت المفهوم الآخر، الأكثر مرونة إلى العناصر الحضاريّة الوافدة ويدعو إلى استيعابها ضمن دائرة الإعتقاد والأخلاق، ويشدّد على ضرورة التجديد بما يوحي انّ العامل الأصيل ذاته– وإن أعيد الكشف عنه – لا يفي بكافّة الاحتياجات النظرية لمواجهة تحدّيات العصر.

والفارق بين المفهومين – ضمن الإتجاه الإصلاحي التوفيقي العام – يقدّم لنا نموذجا آخر للتأرجحّ الذي تعانيه التوفيقية، بفعل المتغيّرات الإجتماعية والفكرية، بين عنصريها أو معادليها.

ويتضح المفهوم المحافظ للإصلاح أكثر فأكثر من خلال التفسير الذي يقدّمه محمد البهي لفلسفة المفكر الباكستاني محمد إقبال: «كان إقبال دقيقا عندما عبّر عن حركته

(١١١) ولكن يمكن التساؤل هنا: ألن تؤثر روح العصر وطابع المحاولة وظروف المفكّر الخاصة في كيفية نظرته وتفسيره للقيم الذاتيّة في الإسلام؟ وهل يمكن أن يتوصل مفكّران في ظروف وأوضاع تاريخية مختلفة إلى الكشف عن القيم ذاتها، وبالتفسير ذاته لها؟

(١١٢) د. محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالإستعمار الغربي، ص ٣٩٥ – ٣٩٦.

الفكريّة بـ «إعادة بناء الفكر الديني» في الإسلام دون التعبير بـ« الإصلاح الديني» لأنّ أية محاولة إنسانية تدور في محيط الإسلام لا تتعلّق بتعديل مبادئه طالما انّ مصدره، وهو القرآن، له صفة الجزم والتأكيد والأبدية.

وأيّة حركة إصلاحية «في الإسلام،بعد ذلك هي، إذن في دائرة الفكر الإسلامي حوله، وفي دائرة أفهام المسلمين لمبادئه، وأيّ تطوّر للإسلام يجب أن يكون بهذا المعنى، أي في دائرة أفهام المسلمين وتفسيرهم لتعاليمه، وليس هناك تطوّر للإسلام نفسه[113]، لأن الوحي به قد انتهى على عهد الرسول ﷺ، كما ختمت برسالته الرسالة الإلهية: ولا يترقب إذن أن يكون هناك إصلاح ديني في الإسلام، على النحو الذي تّم بصنعة مارتن لوثر في المسيحية.

فعدم التثبّت في رواية الإنجيل، وعدم الإتّفاق على رواية واحدة مؤكدة له، أتاح فتح منافذ عديدة، دخل منها إلى رسالة المسيح عادات وأفهام أصبحت على مرّ الزمن جزءاً لا يتجزأ من المسيحية، وبالتالي أتاح فرصة لإصلاح لوثر ومن على شاكلته[114]».

غير انه لابدّ من التنويه أنّ إصلاح لوثر ظاهرة حضاريّة متعدّدة الأسباب ولا ينحصر في السبب المذكور.

كما يجدر بالذكر انّ التوفيقيّة الإسلامية الحديثة، أكثر تعاطفا مع حركة «لوثر» وأكثر تأثرا بها ممّا يوحي به ملحظ الدكتور البهي.

يذكر عبد القادر المغربي أحد الإصلاحيين السوريين من الذين رافقوا جمال الدين الأفغاني، انّ السيد قال له في إحدى محاوراته الفكريّة معه: «لا بدّ لنا من حركة

---

(١١٣) ويقول د. عبد الحليم محمود مفصلا هذه الفكرة: مجال ما وراء الطبيعة، مجال الأخلاق، مجال التشريع.. هذه المجالات ثابتة في الدين، مستمرة لا تقبل تطوّر. مجال العقيدة لا يقبل التطور، العقيدة هي هي. لا تختلف العقيدة الدينيّة الإسلامية من بيئة إلى أخرى .. ولا من زمن لزمن ولاتختلف الأخلاق الإسلامية أيضا.. أمّا فيما يتعلق بالتشريع، فإن كثيرا من الناس يعتقدون ان التشريع الإسلامي متطور، ولكن التشريع مبادئ ووسائل وقد يترك الإسلام بعض الوسائل غير محدّدة، يتركها للزمن، ولكن المبادئ والغايات هي هي»- عبد الحليم محمود، منهج الإصلاح في الإسلام، ص٢٨ وذلك يعني ان التطور مسألة غير مطروحة بشكل أساسي.

(١١٤) محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث، ص ٤٠٩ – ٤١٠.

دينيّة... إننّا لو تأملنا في سبب انقلاب حالة عالم أوروبا من الهمجية إلى المدنيّة، نراه لا يتعدى الحركة الدينية التي قام بها لوثر وتمت على يده.

«فإنّ هذا الرجل الكبير لّما رأى شعوب أوروبّا زلتّ وفقدت شهامتها من طول ما خضعت لرؤساء الدين ولتقاليد لا تمتّ بصلة إلى عقل أو يقين، قام بتلك الحركة الدينية.

«ودعا إليها أمم أوروبّا بصبر وعناد وإلحاح زائدين. فأصلح بذلك أخلاقهم، وقوّم اعوجاجهم... ونتج عن نشوء(البروتستانتية) في أوروبّا مباراة ومسابقة بينها وبين عدوّتها(الكاثوليكيّة)، فجعل كلّ يرقب الفريق الآخر ويرصد أعماله مخافة أن يسبقه إلى... الإرتقاء في معارج المدنية... ومن هذه المنافسة بين الفريقين تولّدت المدنية الحديثة التي نراها ونعجب بها(١١٥)».

ثم ينطلق الأفغاني من هذا النموذج الأوروبّي للحركة الدينية ليحدّد الإصلاح الإسلامي المنشود لإحياء المدنّية في الشرق.

وقد مثّل الإصلاح البروتستانتي وثورته ضدّ التقليد والسلطة الدينيّة مصدر إيحاء للروّاد الإصلاحيين المسلمين مطلع النهضة، ورأوا فيه عودة بالمسيحية إلى الصورة الإسلاميّة للدين بالرجوع إلى الكتاب وتقليص دور «الواسطة» الكهنوتيّة بين العبد وربّه.

غير انّهم لم يطمحوا - مع هذا - لتغيير مماثل. وهذه المسألة بحاجة لدراسة متخصّصة.

إلا أن مفهوم محمد البهي للإصلاح الإسلامي - على محافظته - فضفاض ويسمح باكثر من تخريج.

فالاسلام ظاهرة دينية حقيقية، والقرآن حمّال وجوه ومعان وعندما يطالب المصلح الاسلامي المعاصر بـ«الكشف عن القيم الأصيلة في الإسلام، فإنه سيستوحي تلك القيم التي تتلاءم مع عصره وثقافته وظروفه - كما يشير محمد البهي ذاته في النص السابق - وسيعرضها بطريقة تبدو معها وكأنها الإسلام الأصلي.

---

(١١٥) عبد القادر المغربي، جمال الدين الأفغاني، سلسلة «إقرأ» ص ٩٨ - ٩٩

ويكفي أن نلاحظ أنّ الغزالي كان يحاول العودة إلى ما يعتقده انه الإسلام الأصلي، أيضا، وإنّ إبن رشد كان يردّ عليه من منطلق ما يرى بإخلاص انّه الإسلام الأصلي أيضا، وكذا فعل ابن تيمية في سلفيته. ، ومحمد بن عبد الوهاب في استيحائه لتلك السلفية، ،محمد عبده في تجاوز لتلك السلفيّة وإحيائه للتراث المعتزلي والفلسفة، ومحمد إقبال في اقتباسه لمفهوم التجربة العلمية والروحية بالمعنى العصري بعد صياغته صياغةإسلامية(١١٦).

أضف إلى ذلك ان مبدأ «الإجماع»، إذا تحقّق وانعقد، يمكن أن يوفّر المستند الشرعي لاستيعاب أنواع من المؤثرات وصهرها في بوتقة المعتقد الإسلامي، اعتماداً على المأثور النبوي(لا تجمع أمّتي على خطأ) ، دون التقيّد بأي تفسير خاصّ لمفهوم «الإسلام الأصلي» عدا ما تحتّمه ضوابط التفسير والتأويل والإجتهاد بالرأي، وهي ضوابط تختلف نوعيّتها أيضا مرونة أو تشدّدا – من مدرسة إلى أخرَى.

ولكن هل يعني ذلك أنّ أي درجة من «التجديد» ينعقد عليها «الإجماع» –يمكن أن تصبح جزءا من السنّة في الإسلام؟ وهل يمكن تقبّل الرأي القائل: إنّ قبول التجديد أو رفضه، يتقرّر بما يمكن أن نطلق عليه حديثا «مناخ الرأي» في الأوساط(الدينية) المتعلّمة والمؤثرة.

أضف إلى ذلك أنّ عدم وجود أيّة هيئة تقيس الإجماع الشامل أو تمثّله في عموم الإسلام، يؤدي إلى ظهور عدّة أشكال من الاجماع متأثّرة بتقاليد وظروف مختلفة في أنحاء العالم الإسلامي.

لقد استوعب الإسلام قسطا كبير من المؤثرات الخارجية التي كانت غريبة عن دين الصحابة أحيانا بالتنازل للأفكار الحديثة، وأحيانا بالتوافق مع ممارسات الشعوب التي شملها، غير أنّ هذه التجديدات في المبدأ والممارسة ظلّت مقيّدة ومعدّلة دائما بقرار

(١١٦) بعكس تفكير محمد البهي و عبد الحليم محمود، يقول محمد اقبال عن التطور الجذري للعقل: إنّ عقل الإنسان أخذ يشبّ عن طوق ما يحيط به من زمان، ومكان، وعليّة – وهي أخصّ مقولات الجوهريّة ... إنّ تصوّرنا للعقل نفسه بسبيل التغيّير، نتيجة لتقدّم التفكير العلمي – انظر: محمد اقبال، تجديد الفكر الديني في الإسلام، ترجمة عبّاس محمود، القاهرة ١٩٥٥، ص١٤ – ١٥.

الإجماع، كما ظلّت عرضة، بين وقت وآخر، للتقليص بفعل موجات من المحافظة الدينية(١١٧)، التي كانت في حقيقتها تعبيرا عن تولّد إجماع مضادّ للإجماع الآخر؟؟

إذا صحّ ذلك، فان الاجماع طبقا للظروف والعوامل الفاعلة في تحديده، وسواء كان متحرّرا يعتمد التأويل والإجتهاد، أوْ سلفيّا يعتمد الظاهر والنقل، هو الذي يقرّر نوعيّة الإصلاح الديني واتّجاهه.

وفي حالة كون الإصلاح تحرّري الإتّجاه، فإنّ تجديده يستند إلى مدى ما تّم استيعابه وقبوله من مؤثرات جديدة في عملية التوفيق، أمّا إذا كان سلفيّا فإنّ قوّة ردّته تعتمد على مدى ما يتّم رفضه من مؤثرات توفيقيّة سابقة تمازجت بالأصول الإسلاميّة، وهل الردّة مخفّفة كردّة الأشعري أم متصلّبة كردّة ابن تيميّة.

أي إنّ الموقف من مبدأ التوفيق - قبولا أو رفضا - هو الذي يكشف عن اتجاه الإصلاح، وما إذا كان تجديديا أو سلفيّا.

بمعنى آخر لا بدّ للمصلح الإسلامي أن يقرّر قبل البدء بعملية إصلاحه إن كان سيقبل بمبدأ التوفيق أم سيرفضه، وإلى أيّ درجة من درجات القبول أو الرفض، وطبقا لأي ضوابط.

فهو لن يستطيع المضي في مهمتّه دون التعرّض لهذه المسألة القيميّة الفاصلة في التفكير الإسلامي.

غير انّه لا بدّ من التنبّه في مسألة الإصلاح الإسلامي، إنّ لمبادئ الشورى والإجماع والتأويل والإجتهاد والتوفيق حدوداً يلزم أن نقف عندها في خاتمة المطاف.

ففي التحليل النهائي هناك حدّ قاطع في الإسلام لا يمكن تجاوزه وهو نطاق ما أمرّ الله وما نهى، ما أحلّ وما حرّم؛ فالسلطة النهائية - في جوهر العقيدة وأسس الشريعة - لله لا للأمّة، للشرع لا للشعب؛ وذلك بعد أن تستنفد جميع إمكانات«الإجتهاد» الفقهي والفكري واحتمالات«التأويل» العقلي. وهذه المسألة لا بد من التوقف أمامها في

---

(١١٧) Bernad Lewis, Islam In History, Ideas, Men and Events In the Middle East, P. 226 - 227.

اطار المشروعية والمرجعية الإسلامية، إذ يمكن رفعها في وجه أيّة محاولة لتجاوز الإجتهاد البشري حدوده ونطاقه. يقرّر عبد القادر عودة، وهو قانوني من مفكّري الإخوان(أعدمته الثورة عام ١٩٥٤):

«لمن الحكم؟ هذا سؤال لا تصعب الإجابة عليه بعد أن علمنا انّ الله هو خالق الكون ومالكه، وانّه استعمر البشر واستخلفهم في الأرض وأمرهم أن يتبعوا هداه... فكلّ ذي منطق سليم لا يستطيع أن يقول بعد أن علم هذا إلا ان الحكم لله، وإنّه جلّ شأنه هو الحاكم في هذا الكون.. وإنّ على البشر أن يتحاكموا إلى ما أنزل ويحكموا به لأنّهم.. قد استخلفوا في الأرض استخلافا مقيدا باتباع هدى اللّه».

ثم ينبّه إلى محدوديّة الشورى الإسلامية واقتصارها على ما لم يقطع فيه – القرآن والسنّة برأي وانحصارها في التطبيق وشؤونه لا في التشريع.

وهذا فارق هام بين الشورى في الإسلام والديمقراطيّة في الغرب حيث للأمّة سلطة التشريع والحكم دون التقيّد بأيّ مفهوم للسلطة الغيبية العليا[١١٨].

---

(١١٨) عبد القادر عودة، المال والحكم في الاسلام، ط٣، ص ٥١ وما بعدها

٦- التوفيقية والنقد التاريخي للدين: اختلال التكافؤ

أما أكثر محاولات التوفيق ونماذجه تطرفاً، فقد تمثل خلال الفترة في محاولة الإحتفاظ «بجوهر الإيمان الديني» مع الإقدام على استيعاب النظرة«العلمية» إلى الدين باعتباره ظاهرة إجتماعية تاريخية خاضعة لقوانين التطوّر، ولما عُرف بالنقد التاريخي شأنها في ذلك شأن سائر الظاهرات البشرية الأخرى.

ويأتي تاريخنا لهذه المحاولة من أجل الكشف - بوضوح - عن إمكانية الاختلال في معادلة الفكر التوفيقي؛ حيث سيتضح ان أحد عنصريها، ووهو الجانب العقلي - العلمي - البشري قد تجاوز بكثير حد التكافؤ ليصبح موقفاً أحادي الجانب تقريباً لاتغطيه سوى غلالة رقيقة في الجانب الديني من مقولة«الاحتفاظ بجوهر الدين» لإبقاء«المظهر» التوفيقي مراعاة لمشاعر الجماهير«المؤمنة »حسب تعبير صاحب المحاولة.

هذا«التوفيق» بين الإحتفاظ بجوهر الإيمان وبين النقد التاريخي للدين على ضوء معطيات المعرفة البشرية الراهنة، «يتأمّل» في إمكاناته مفكّر معاصر هو الدكتور محمّد النويهي، دون أن يتبنّاه بشكل قاطع، لما قد يسبّبه في رأيه من جدل نظري يعيق حركة التطوّر الحضاري العربي، ويباعد بين الجماهير المؤمنة «والطليعة المستنيرة»، حسب تعبيره.

يقف النويهي، بداية، موقفا نقديًا من الفكر التوفيقي التقليدي الحجّاجي، ويرى انّه قد اعتمد المغالطة في الجدل، ولم يعط أدلّة الخصوم حقّها من العرض الدقيق والمناقشة الأمينة، لذلك فعلينا بادئ ذي بدء أن نتفهّم ما يوجّه للدين من نقد وأن

نضعه في كامل اعتبارنا، وأن نردّ عليه من منطلق إيماننا مع مراعاة الصدق الفكري والأمانة العلمية دون مغالطة(١١٩).

وهو يلّخص حجج المعارضين للدين في ثلاث: فكرية وأخلاقيّة واقتصاديّة. أما الفكّرية فتستند كما يذكر إلى اعتبار الظاهرة الدينية - كما شاع في الغرب - جزءاً من التطور التاريخي الذي سبق الظاهرة العلمية الحديثة التي أصبحت المعيار والمرجع في الحكم على ما سبقها من ظواهر(١٢٠).

أمّا الحجة الأخلاقيّة فمؤدّاها أنّ سلوك رجال الدين تجاه حريّة الفكر وتجاه حقوق الإنسان لم يكن سلوكا مشرفا يختلف عن سلوك غيرهم من أصحاب العقائد الدنيوية(١٢١).

كما أنّ شهادة التاريخ تبيّن انّ المجتمعات الدينيّة لم تكن أكثر أخلاقيّة أو اطمئنانا أو بعدا عن الحروب والفتن والصغائر من غيرها.

أمّا الحجّة الإقتصادية، فترى أنّ العامل الإقتصادي هو«السبب الأول لتلك الآفات الإجتماعية... ولاستمرارها واستفحالها، وإنّ الكثرة الغالبة من رجال الدين... هم سدنة الأنظمة الإحتكارية والإقطاعيّة والرأسمالية، يستخدمون دينهم لتبرير الأثرة والأمتياز والإبتزاز، بدعوى أنّ الملكية المطلقة غير مجحودة؛ والنظام الطبقي وتقسيم

(١١٩) ويقدّم النويهي مثالا على ذلك نهج العقاد في إسلامياته: بالقول: «لعل أقسى الأمثلة لهذه الظاهرة المحزنة، ما فعله مفكرنا الراحل عبّاس محمود العقّاد في كتابه(الله). إنه في سبيل غرضه من إثبات الحقيقة الإلهية قد ارتكب وأسفا - من الإدعاء، والإكتفاء بإنصاف الحقائق والتهرب والمواربة وغمط حجج الخصوم، ما يسلب كتابه أي نفع إلاّ للجهلاء من قرائه. أمّا العارفون بمجمل حقائق التاريخ وعلوم الاحياء، والانثروبولوجيا، والدراسة المقارنة للأديان، الذين يلتمسون في الكتاب مخلصاً من الشكوك ومنقذاً من الضلال فانما سيزيدهم الكتاب اضطرابا إلى اضطرابهم وأخشى أن ينتهي بعضهم منه إلى الإلحاد القاطع» - انظر: أزمة التطور الحضاري، جامعة الكويت، ص ٣٨١.

(١٢٠) د. محمد البهي« الدين وأزمة التطور الحضاري العربي»، في مجلد: أزمة التطور الحضاري، جامعة الكويت، ١٩٧٤، ص ٣٨٣. ويراجع أيضا مقال «نحو ثورة في الفكر الديني» للكاتب ذاته في: مجلّة الأداب، بيروت، عدد أيار(مايو) ١٩٧٠؛ حيث يحوي جوانب من البحث المذكور.

(١٢١) أزمة التطور الحضاري، ٣٨٢ - ٣٨٣.

الناس إلى غني وفقير هي مشيئة الله... وهم في الوقت نفسه يتقاسمون الطبقة المستأثرة المبتزّة ثمرات النعيم الدنيوي[١٢٢]».

وهذا الإتهام لا يمكن – حسب قوله – أن نتملّص منه نحن المسلمين بقولنا(إنّ لا كهنوتية) في الإسلام، على الرغم من صحّة هذا القول عقيديًا ونظريًا؛ حيث انه لا يمكن إنكار: «نشوء مثل هذه الطبقة في واقع الحال على مرّ التاريخ الإسلامي... (حيث) لجأت إلى الكبت والمصادرة والاضطهاد وتحريض الحكومة والشعب على مجدّدي الفكر لطردهم وسجنهم والإنتقام منهم»[١٢٣]

أمام هذه الحجج، وهذه الإشكالية، كيف يمكن للمؤمنين«المتنوّرين التقدميّين» – كما يطلق عليهم – أن يحتفظوا بجوهر إيمانهم مع استيعابهم وتقبّلهم بشجاعة وأمانة حقائق عصرهم، كلّها دون مواربة؟

يلجأ محمد النويهي إلى مراحل«التجربة» التاريخية الغربية في المجال الديني حيث يقول إنّ: الرجال الأذكياء المتعلّمين في الغرب المعاصر(استطاعوا) أن يقبلوا التطوّرات الحضاريّة الحديثة، وأن يحتفظوا مع هذا بجوهر إيمانهم إحتفاظا مخلصا لانفاق فيه[١٢٤]، باتّخاذهم موقفا يتضمّن الخطوات الأربع التالية:

١– التمييز القاطع بين الناطقين باسم الدين وبين الدين ذاته، واعتبار تفسير أولئك الناطقين للنّصوص المقدّسة تفسيرا خاصًا بهم غير ملزم لعامّة المؤمنين، والعودة الحرّة إلى الأصول الدينية لدراستها وفهمها على ضوء الحقيقة الأمينة والضمير المخلص.

٢– بالإضافة إلى تنقية الدين من «فهم الناطقين باسمه، يتّم تطهير تاريخه وحاضره من مسلكيّاتهم وأخلاقيّاتهم، وعدم اعتبارها نتائج محتومة لا بدّ أن يؤدي لها الإيمان الديني أو من الخصائص اللازمة للدين نفسه[١٢٥]، بكلمة أخرى: تحرير الدين أخلاقيًا بعد تحريره فكريًا.

---

(١٢٢) أزمة التطور الحضاري، ص ٣٨٣.

(١٢٣) المصدر نفسه.

(١٢٤) أزمة التطور الحضاري، ص ٣٨٤.

(١٢٥) المصدر نفسه.

٣- إستئناف النظر في هذه النصوص(المقدسة)، وإعادة تفسير ما يبدو منها معارضا بمنطوقه الحرفي للمعرفة الحديثة، أو المعايير الأخلاقيّة الحديثة، أو الحاجات العمليّة للحضارة الراهنة. وهنا لجأ المفسّرون الجدد إلى التأويل المجازي أو الرمزي. فقد قرّروا أن كثيرا ممّا تنطق به النصوص المقدّسة لم يكن يقصد به معناه الحرفي، إنّما هو استعارات هدفها أن تؤدّي إلى الفهم البشري تعبيرا مجازيًا أو رمزيًا عن حقائق عليا[١٢٦]، هي المقصودة بتلك الإستعارات، وليس التعبير اللفظي ذاته.

٤- «هذه الخطوة الثالثة قادت في النهاية إلى خطوة أكبر جرأة وأعظم جذريّة، هي اعتقاد متزايد بأنّ النصوص المقدسة نفسها، وإن كان مصدرها الوحي الإلهي حقًا، قد أوحي بها إلى رجال من البشر محدودين في فهمهم بالحدود البشريّة، وأنّ هؤلاء عبّروا عمّا أوحي إليهم بلغات بشريّة لكّل منها صفاتها اللّغوية الخاصّة بها، وهذه الصفات قد حدّدتها الطبيعة الجوهريّة للّغة، أو المرحلة الثقافية التي كانت قد بلغتها في زمان الوحي ومكانه.

مغزى هذا أنّ لنا أن نناقش تلك النصوص نفسها دون أن نكون بالضرورة قد نبذنا الإيمان بالوجود الإلهي، كما يفعل الملحدون، أو نبذنا الإيمان بالوحي الإلهي كما يفعل الذين يؤمنون بوجود الله، ولكن يرفضون النبوّات، ممّن يسمّون (Deists).

وهكذا يستطيع كثير من المسيحيّين في الغرب الحديث أن يخضعوا كلا العهدين القديم والجديد للنقد المسمّى(Biblical criticism) وأن يبيّنوا ما فيها من خطأ تاريخي أو علمي، أو تحدّد أخلاقي بحدود الزمان والمكان، أو عدم صلاحيّة للحاجات الحديثة، وهم في الوقت نفسه يعتقدون بإخلاص أنّهم لا يزالون مسيحيين صادقي الإيمان بالله ويسوع.

وهؤلاء ليسوا محصورين - في نظر النويهي- في المفكّرين العلمانيين بل منهم كثيرون من رجال الكنيسة الذين لا تزال الكنيسة تقبلهم أعضاء رسميين فيها، برغم ما يقولون في رفضهم بعض النصوص المقدّسة[١٢٧]. والحقّ أنّ مفهوم الوحي لديهم قد تحول

(١٢٦) أزمة التطور الحضاري، ص ٣٨٤.

(١٢٧) أزمة التطور الحضاري، ص ٣٨٤ - ٣٨٥.

وصار أقرب إلى معنى الإلهام (Inspiration) منه إلى معناه الديني القاطع(Revelation).

هذه هي الخطوات الأربع التي يرى النويهي ان الغرب المسيحي الحديث قد أقدم عليها لحلّ المشكلة وتحقيق الإصلاح الديني. فهل يمكننا إقتفاؤها جميعا؟

لنتابع هذا «المنطق» - بنصه - الى نهايته لنرى ما يمكن أن تصل إليه هذه المحاولة.

يقول النويهي: ما إن نفكر في هذه الخطوات الاربع حتّى يتجلّى لنا أنّ رابعتها متعذّرة علينا نحن المسلمين المعاصرين متعذّرة علينا الآن، وفي المستقبل المنظور.

أمّا ما قد يلي المستقبل المنظور ،فمن غير المجدي التكهّن به. فاعتقادنا السائد الآن هو أنّ القرآن كلام الله الحرفي؛ حقًا إنّه كانت في الماضي فئات من المفكّرين في الإسلام قالت بأنّ معنى القرآن هو وحده الموحى به، وإنّ اللّفظ من النبي ﷺ، لكن تلك الفئات بادت وحكم عليها بالزيغ والهرطقة أو بالكفر والإلحاد، واستقّرت العقيدة السائدة على أنّ القرآن موحى به لفظا ومعنى.

معنى هذا أنّنا لا نستطيع أن نتناول القرآن بنظير «النقد الكتابي» الذي يخضع له علماء المسيحيّة كتابهم المقدّس بعهديه. ورأيي الشخصي - حسب قوله - أنّ هذا الموضوع لا جدوى من محاولة إثارته في الآونة الحاضرة، بل تكون محاولة شديدة الضرر. وقد تسبّب لقضيّة التطور الحضاري نكسة أليمة نحن في غنى عنها. وكلنا يذكرما حدث من فتنة لمّا حاول مفكّرنا الراحل طه حسين أن يطبّق شيئا من هذا النقد على قصّة إبراهيم وبناء الكعبة في الطبعة الأولى من «في الشعر الجاهلي».

وليست ظروفنا الراهنة بأنسب لمثل هذه المحاولة ممّا كانت عليه في سنة ١٩٢٦ بل قد تكون أقلّ مناسبة. فلننظر هل في الحلول الثلاثة الاخرى مندوحة لنا عن الخطوة الرابعة؟»[١٢٨].

إنّ تفحص هذا النمط من التفكير - وقد عرضنا له بنصوصه للتعرف إليه بدقة - يكشف لنا عن جانب مهم من طبيعة الفكر التوفيقي - في بعض انماطه - حيث

---

(١٢٨) أزمة التطور الحضاري، ص ٣٨٥.

سرعان ما يتحول «التوتر الخفي المضمر» داخل المعادلة التوفيقية بين عنصريها (الإيماني والعقلاني) إلى تصادم بارز للعيان كما لا يخفى من هذه النصوص.

ومع هذا، يبقى المفكر التوفيقي حريصاً على تجنب المجابهة الفكرية الحاسمة، فيلجأ إلى التمييز بين مستويين من التفكير، كما كان الأمر قديماً: مستوى تفكير الخاصة ومستوى تفكير العامة، إن لم يكن لحل الاشكالية، فلأجل تجنبها أو «تأجيلها».

فهو يرى على سبيل المثال انّ ما يسميّه «النقد الكتابي» لنصوص الوحي يمثّل – من منظوره – مرحلة «متقدمة»، غير انّه يحذّر من الإقدام عليها لتجنّب الصدع بين المفكّرين والجماهير، حسب قوله(١٢٩). (أي بين الخاصة والعامة، اذا شئنا الرجوع للمصطلح الأصلي).

لذلك نراه يعود إلى الخطوات الثلاث الأولى، دون الخطوة الرابعة، فيؤكد على ضرورة الفصل فكّريا وأخلاقيًا بين الدين وطبقة رجال الدين، ثمّ يتوسّع في مسألة التأويل العقلي والمجازي مستندا إلى منحى إبن رشد في تقديم العقل على النقل عند التعارض(١٣٠).

ثمّ نجده يقرّر بعد أن تحاشى الاشكال النظري الذي أثاره بداية: «مشكلتنا الكبرى

---

(١٢٩) من دلائل هذا الازدواج بين الطرح «النظري» والموقف «العملي» إشارته التالية: يتضح الفرق العظيم بين ما يستطيع الغربيون أن يمارسوه من نقد كتابي وبين مانستطيعه من الحقيقة الطريفة التالية: إنّ كثيرين جدا من رجال الدين المسيحي لا يجدون لزاما عليهم أن يؤمنوا بالولادة العذراء للمسيح كحقيقة مادّية حرفيّة، بل يقولون بأنّها كانت ولادة طبيعية نتجت من العملية الزوجية العادية بين مريم ويوسف النجار، وانّ ما يقوله «العهد الجديد» عنها ما هو إلا إشارة إلى الوشيجة الروحية الوثقى بين يسوع وبين الله. لابدّ أن أكرّر أن من أعنيهم ليسوا مجردّ علمانيين، بل هم من رجال الكنيسة المعتمدين. هذا مع انّ عقيدة الولادة العذراء أدخل في صميم الإيمان المسيحي من قصة بناء الكعبة في الايمان الإسلامي (يشير إلى قضيّة طه حسين).. وهذا مثال على ما ينبغي على مفكّرينا أن يتجنّبوه من معارك كلاميّة نظرية بحتة.. – انظر: أزمة التطوّر الحضاري، وهامش ص ٣٨٥.

(١٣٠) أزمة التطور الحضاري، ص ٣٨٦.

ليست في الجانب الفكري المحض من المجابهة بين الدين والحضارة. أين تقع مشكلتنا الكبرى إذن؟ هي في اعتقادي تقع في الميدان العملي، ميدان تطوير التشريع الإسلامي حتّى يتلاءم مع الحاجات العمليّة الماديّة والإجتماعيّة لتحضير مجتمعنا المعاصر.

حقّا إنّنا سنضطرّ في هذا الميدان إلى الدخول في معارك فكّرية لا مناصّ منها... لكنّها لن تكون جدلا بيزنطيّا.. بل هي ستكون حاجة عمليّة ماسّة ملحة لا محيد عنها[131]. وهنا يعود إلى حيث انتهى مصطفى عبد الرازق، فيشدّد على مبدأ الإجتهاد بالرأي في تطوير التشريع، غير انه يتجاوز عندما يستنتج :«انّ كلّ التشريعات التي تخصّ أمور المعاش الدنيوي والعلاقات الإجتماعية بين الناس(=مجال المعاملات).... لم يقصد بها التمام والإستيفاء ولم يقصد لها الدوام وعدم التغيير»[132].

وهذه في الحقيقة خطوة تتجاوز أيضا ما وصل إليه علي عبد الرازق في «الإسلام وأصول الحكم» عام ١٩٢٥؛ حيث حاول الإثبات أنّ الخلافة كانت ضرورة مؤقتة واجهت المسلمين في ذلك العهد، وانّها غير ضروريّة وغير ملزمة لجميع المسلمين في كلّ الأزمان.

والنويهي يسحب هذا الإستنتاج المختصّ بمسألة الحكم والسياسة على أمور المعاش الدنيوي والعلاقات الإجتماعية كلّها، ليوسّع قاعدة العلمنة بحيث تشمل المجال الدنيوي بمجمله.

وهو في توصّله لهذا الإستنتاج لا يأخذ في الاعتبار المبدأ الإسلامي المتعارف عليه وهو: إنّ آيات التشريع من تفصيليّة ومجملة تساوي وتوازي – من حيث هي نص قرآني – آيات الإيمان والعقيدة؛ فما هو السبيل – إسلامياً – لاعتبار الأولى زمنية والثانية أزليّة؟ أضف إلى ذلك – من ناحية أخرى – إنّ آيات التشريع أقلّ تقبّلا للتأويل العقلي أو المجازي لأنّها تعالج أمورا محدّدة ملموسة لا تتقبّل بطبيعتها الإنتقال من الظاهر إلى«الباطن» أو التأويل والمجاز.

والكاتب يعترف أنّ رأيّه هذا يبدو تغييرا جذريّا لكنه حسب قوله :«ليس تغييرا

(١٣١) المصدر ذاته: ص ٣٨٧.

(١٣٢) أزمة التطور الحضاري، ص ٣٩٠.

جذريا للدين نفسـه، بل هو تغيير في فـهمنا له.. ومحاولة لتفهّم جوهره الصـحيح وروحـه الحـقّـة على خطى «مصلحنا العظيم محـمّـد عبـده وتلامذته وأتباعـه في مدرسـة(المنار) حين ميّزوا في الدين بين الأصـول والفروع... فأمّا الأصـول (يقصد العقيدة والعبادات والأخلاق) فلا يجوز لنا تغييرها، وأمـا الفروع(كلّ شؤون المعاملات) فمن حقنّا أن ندخل عليها من التغيير ما يستلزمه تطوّر الأحوال(١٣٣).

ويخلص الدكتور محمّد النويهي إلى أنّ «هدف الإصلاح المطلوب في الوقت الحاضر هو أن نقنع الناس بوجوب الأخذ بالنظرة العلمانيّة الخالصة في كلّ ما يختصّ بأمور معاشـهم ودنياهم .... فالإسلام.. فيما عدا مسـائل العقيدة والعبادة لا يتنافى مع النظرة العلمانيّة، بل ليس من المغالاة أن نقرّر أنّ موقفه من أمور دنيانا هو موقف علماني صرف(١٣٤)» كما قال.

وهكذا يصل هـذا النوع من«التنظير» التوفيقي الى محاولة التوفيق بين الإسلام والعلمانية في مجال المعاملات والشؤون العامة«فيما عدا مسائل العقيدة والعبادة»، كما يذهب النويهي إلى القول. (وان تم طرح توجه«العلمنة» على هذا الصعيد أيضاً).

وهي محـاولات إن كـانت سـائدة أواخـر السـتينيات وأوائل السـبعينيات في الايديولوجيا القومية واليسارية، فانها لم تتواصل بشكلها «التوفيقي» في الحقبة التالية. حيث سـار الإتجاه«الاسلامي» بمعزل عن«الاتجاه العلماني» وبدا ان المسألة أميل الى المواجهة منها الى«التوافق»، وان لم تخل الساحة من محاولات متجددة – وان يكن محدودة – لإعادة ذلك التوافق العسير، لعل من آخرها وأهمها محاولة حزب الرفاه الاسلامي في تركيا بزعامة نجم الدين اربكان تحقيق الاصلاح الاسلامي من داخل النظام الأتاتوركي العلماني. وهي محاولة –إن نجحت– ستكون لها آثار بعيدة.

واذا كـانت تلك المحـاولات التوفيقية النظرية المؤدلجة بين التشريع الاسلامي والتشريع العلماني التي عرضنا لها في هذا الفصل لم تحقق غايتها، فان توفيقية عملية«برغماتية» من نوع آخر قد شقّت طريقها على الصعيد الواقعي في المجتمعات الاسـلامـيـة منذ وقت أبكر، واكتسبت نوعاً من «المشروعية» في إطار الأنظمة والمؤسسات القائمة.

وذلك مانتناوله بالعرض والتحليل في خاتمة هذا الفصل، بدراسة الجهد«التوفيقي» التشريعي الجدير بالتأمل لعبد الرزاق السنهوري.

---

(١٣٣) ازمة التطور الحضاري، ص ٣٩٠.

(١٣٤) المصدر ذاته: ص ٣٩٣.

٧- التوفيقيّة التشريعيّة (بين الشريعة والقانون)
(التراث القانوني لعبد الرزاق السنهوري)

من أمثلة عديدة تقدّمت يتّضح انّ المصلح الاسلامي الحديث - أيّا كانت منطلقاته النظريّة - ينتهي غالبا بالتركيز على الإصلاح التشريعي وتطوير الأحكام الفقهية لملاءمة العصر وتطبيق مبدأ «الاجتهاد» عليها.

أمّا القضايا الإيمانية النظريّة الداخلة في نطاق «علم الكلام» أو«علم العقيدة» فإنّها تبقى على الأرجح دون مساس، وإن جرى حولها بعض التنظير الفكري[١٣٥].

فقد انتهى محمّد عبده بالتركيز على إصدار «الفتاوى العصرية» للمسلمين في أنحاء العالم والعمل على إصلاح القضاء الشرعي في مصر. وجهد رشيد رضا لوضع قانون شرعي - مدني شامل يحيط بحياة المسلم المعاصر في جميع جوانبها[١٣٦]. وانكّب علي عبد الرازق على مسألة الفصل القانوني بين الدين والحكومة في الإسلام.

وإلى وقتنا الراهن يثير البعض - كما رأينا لدى النويهي - قضايا«كلامية مستجدة عديدة؛ ثّم يعود أدراجه إلى المسألة التشريعية العمليّة ليعتبرها المجال الأنسب والأكثر إلحاحا للإصلاح، وليحذّر من محاولات المس بقضايا العقيدة والإيمان.

وهكذا يبقى معيّار المفكّر السلفي أحمد ابن تيمية ثابتاً وساريا، بالنسبة لجميع مصلحي الإسلام المحدثين، وذلك عندما ميزّ بين ميدان العبادات(الذي يشمل العقائد)، وميدان المعاملات(الذي يشمل التشريع)، واعتبر الأوّل ثابتا ومطلقا لا يقبل أيّ تغيير، واعتبر الثاني وحده قابلا للتحرّك المرن مع متغيّرات الأزمان.

وفي هذه الحقبة موضع البحث جسّدت اعمال المفكّر القانوني المجتهد، عبد الرازق

---

(١٣٥) فعلى سبيل المثال قام محمد عبده في «رسالة التوحيد» بإعادة طرح عدد من الآراء المعتزليّة في الصفات الإلهية والحرّية الإنسانية ومسألة خلق القرآن. ثّم عاد محمد عبده فأسقط المسألة الأخيرة من الطبعات التالية تجنباً للجدل النظري الذي يمكن أن تثيره مثل هذه القضية.

(١٣٦) Hourani , Arabic Thought , p. 235.

السنهوري(١٨٩٥ - ١٩٧٢)[١٣٧] تلك الطاقة اتوفيقية العملية، الخصبة والمرنة، الكامنة في التشريع الاسلامي منذ الأصل.

فقد استوعب السنهوري المبادئ النظريّة التوفيقية التي طرحها كلّ من عبده ورشيد رضا وعلي عبد الرازق، وحوّلها إلى تطبيق عملي بالملاءمة المرنة بين القانون الغربي والشرع الاسلامي، مواصلا بذلك التقليد التوفيقي العريق للشرع الاسلامي منذ أن واجه الفقهاء القدامى القانون الروماني(تشريع جستنيان)[١٣٨]، إلى أن واجه فقهاء النهضة المحدثة القانون الأوروبّي(تشريع بونابرت).

فقد تبينّ من الثنائية التشريعية - التي رافقت الثنائية الفكّرية والحضاريّة - منذ أواخر القرن الماضي وحتّى قبيل الحرب الثانية إن تقابل القانون الغربي والشرع الاسلامي تقابل صراع وصدام لحسم المسألة لصالح أحدهما أمر لا جدوى منه، وأثبتت «تجربة الأقطار العربيّة، وخاصّة مصر وبلدان الهلال الخصيب، في فترة ما بين الحربين، ... انّ القانون الغربي الخالص، أوالقانون الاسلامي الخالص، دون إجراء تعديلات عليهما، لا يفيان بالغرض المطلوب.

وكما حصل في مختلف الحقول، نشب صراع بين مدرستين فكّريّتين، مدرسة جديدة رفضت القديمة باعتبارها لا تناسب الأوضاع العصريّة، ومدرسة قديمة شهدت قطيعة مفاجئة مع الماضي فطالبت ببعث كامل للشرع الإسلامي.

وهكذا تتّضح الحاجة الماسّة إلى أسلوب جديد يأخذ من المدرستين أفضل ما

---

(١٣٧) درس السنهوري الحقوق في القاهرة، وكتب رسالته الجامعية في جامعة ليون في فرنسا(١٩٢٦) بإشراف ادوارد لامبرت. وقام بالتدريس في جامعة القاهرة حتّى صار عميدا لكليّة الحقوق. ثّم فصل لنشاطه السياسي فانتقل للتعليم في العراق حيث أتيحت له دراسة متعمّقة للشريعة الإسلامية رفدت ثقافتة الحقوقية الاوروبية. وكلفّته الحكومة العراقية بتطوير القوانين في العراق فأصبح همّه الأول: تحديث الشرع الإسلامي بحيث يلائم التطّور الدستوري في أيّة دولة عربية. وفي عام ١٩٤٩ أصبح رئيسا لمجلس شورى الدولة في مصر. وعندما قامت الثورة تعاون السنهوري مع قادتها من موقع منصبه ذاك ولكنّه اختلف معهم فأحيل إلى التقاعد عام ١٩٥٤ حيث تفرّغ للبحث والتدريس - راجع: مجيد خدّوري، الإتجاهات السياسية، ص٢٤٧ - ٢٤٨ (الترجمة العربية).

(١٣٨) مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص١٢٤ وما بعدها حول مؤثرات الفقه قديما.

لديهما. وكان السنهوري هو الذي رفع لواء الدعوة إلى أسلوب جديد معتدل يجمع ما بين القانونين الغربي والإسلامي آملا أن يؤدي الجمع في النهاية إلى تأليف منهج منسجم منهما [١٣٩]».

وقد أيّده في ذلك النقّاد الذين رأوا أنّه يستحيل على المفاهيم القانونيّة والدستوريّة الغربية، إذا ما غرست في بيئة إجتماعيّة جديدة، أن تعطي نتائج مشابهة لما أعطته في الغرب[١٤٠].

ومن ناحية أخرى فقد حدث صدام مباشر بين القانون الغربي والشرع الإسلامي في الميادين التي كان فيها الأخير يتمتّع بمكانة قويّة ... لهذا بدأ النقاد يتساءلون عن إمكان تحديث الشرع الإسلامي، بحيث لا يعود يتناقض مع القانون الغربي.

وقال آخرون بأنه قد يكون بالإمكان تعديل كلّ من القانونين بحيث يصلان إلى التأليف الكامل بينهما. وإذ كان التفكير يسير في هذه الاتجاهات، طرح السنهوري فكرة تطبيق هذا الأسلوب في أثناء إعداد مسودة قانون مدني جديد للعراق(عام ١٩٣٦) يستند إلى المفاهيم الإسلاميّة والغربية[١٤١].

وكان العراق ومصر قد سارا في اتجاهين تشريعيين متناقضين منذ مطلع القرن، حيث: تبنّت مصر القانون المدني الغربي(الفرنسي) كليا، بينما تمسّك العراق بتشريع المجلة (العثمانية) ولهذا لم يبذل السنهوري أيّة محاولة جديدة لصياغة قوانين جديدة كليّا لهذين البلدين، ولم يدع إلى إحداث تغييرات ثوريّة في أي منهما، وذلك لأنه كان معتدلا بطبعه وذرائعيا بمنطلقه.

---

(١٣٩) المصدر الرئيسي لدراسة توفيقية السنهوري هو كتابه: مصادر الحقّ في الفقه الإسلامي (١٩٥٤) في ستة أجزاء. وهدف الكتاب: «وضع الفقه الإسلامي إلى جانب الفقه الغربي فيما هو هامّ جوهري، وفيما هو دقيق خفي. ونعالج الفقه الإسلامي بأساليب الفقه الغربي – مصادر الحقّ: ج ١ ص ١.

(١٤٠) كما أسلفنا، في الفصل الأول، فإنّ كتاب «يوميات نائب في الأرياف» (١٩٣٧) لتوفيق الحكيم يعدّ شهادة حيّة، من أديب اشتغل بالقانون ضدّ المفارقات الساخرة التي نجمت عن تطبيق القانون الفرنسي على أوضاع الريفيين البسطاء في قرى الصعيد المصري.

(١٤١) خدّوري: ص ٢٥٠.

ثمّ إنّه أدرك صعوبة إحداث تغيير جذري[١٤٢]، فحاول أن يضمّن قانون كلّ من البلدين العناصر التي يفتقر إليها... فأدخل عناصر من القانون الغربي في القانون العراقي الذي كان إسلاميا في الأساس، كما أدخل عناصر من القانون الإسلامي في القانون المصري الذي كان مستمّدا من القانون الفرنسي. وهكذا أصبح القانونان المصري والعراقي نموذجين للبلدان الأخرى.

فتبنّت سوريا النموذج المصري المعدّل على ضوء التجربة العراقيّة، وتبنىَ الأردن وليبيا النموذج العراقي المعدّل وفق التجربة المصريّة. والواضح أن هذه التجربة مع اختلاف تطبيقها بين بلد عربي وآخر، نجحت أكثر ما نجحت في إدخال الإصلاح التشريعي، وفق أسس علمانيّة، خاصّة في العراق حيث تمثّلت في قانونه، وبقدرمتساو، (مبدأ التكافؤ)عناصرمن التشريعيين الغربي والإسلامي.

ويمكن أن يعزى النجاح الملحوظ الذي احرزه السنهوري إلى أنّه بدأ بتطبيق اسلوبه في المواضيع التي تثير أقلّ معارضة من العناصر المحافظة أو التي لا تثير أيّة معارضة على الإطلاق.

وبذلك تجنّب عن حكمة الخوض في قضايا مثيرة للجدل يمكن أن تورّطه في نزاع مع العلماء. فبدلا من الحديث النظري عن كيفيّة تحديث الشرع الإسلامي، أوحتّى مجرّد وضع إطار نظري لأسلوبه في البحث، انتقل مباشرة، وبطريقة عمليّة إلى تبيان كيفيّة تحقيق التأليف ما بين التشريعين الإسلامي والغربي، ولهذا السبب نجح السنهوري حيث فشل عبد الرازق[١٤٣].

ويمكننا أن نضيف: لقد نجح السنهوري ليس فقط حيث أخفق عبد الرازق، وإنّما حيث انكفأ الإصلاح النظري في أضيق حدوده.

---

(١٤٢) إنّ النهج التوفيقي، كما تبيّن، لا يتقبّل فكرة التغيير الجذري أو التثوير بسبب عدم ميله للحسم القاطع. ثمّ إنّه يرى الإكتفاء بالتطوير التشريعي كحدّ أقصى للتغيير العملي لأنه يواجه من خلفه موقفاً محافظاً يرفض التطوير حتّى بالنسبة لجزئيات الشريعة وأحكامها التفصيلية: لأن الناس إذاسلمّوا بمبدأ قبول الدين للتطوير ذهب كلّ منهم مذهبا يخالف الآخر.. ثمّ لم يقفوا في هذا التطور عند حدّ... إنّها فكرة ضالّة... والتسليم بها ينتهي إلى الكفر لأن الذي يعتقد أن الشريعة منزلّة... لا يعتريه شكّ في صلاحيّة ما شرع لخير الإنسان في كلّ زمان ومكان – حسين، الإتجاهات الوطنيّة، الجزء ٢،ص ٢٨٧ – ٢٨٩.

(١٤٣) خدّوري: ص ٦٥٢ وهذه الملاحظة تنطبق تماما مع النقد الذي أوردناه لابراهيم اللّبّان بشأن تركيز إصلاحية عصر النهضة على إصلاح التشريع أكثر من اهتمامها بالإصلاح الديني الجذوري الشامل وخاصّة على المستوى الأصولي العقيدي.

وهكذا يضع باحث آخر – هو الدكتور مجيد خدّوري – يده بدوره على الطابع الأحادي الجانب للإصلاح الإسلامي حيث يتطوّر التشريع العملي بسرعة ومرونة دون أن يصحبه ويوازيه تطوّر مماثل للفكر النظري الذي تناول قضاياه في صدر الاسلام، ما عُرف بـ«علم الكلام» أو «علم العقيدة والتوحيد»[١٤٤].

ومن ناحية أخرى، طرحت التوفيقيّة «النظام الإسلامي» الاقتصادي والاجتماعي حلاً وسطا جامعا أمام صراع «النظام الرأسمالي» و«النظام الشيوعي».

فإذا كان هذان النظامان يتصارعان حول أولويّة «القيمة الفرديّة» أو «القيمة الجماعية»، وحول أفضليّة الحرية والمساواة، فإنّ الإسلام ببساطة ودون افتعال للصراع يجمع ويوفّق بتوازن طبيعي بين «الفرد» و«الجماعة» وبين «الحرية» و«المساواة».

وعليه فلا مبرّر لأن ينشطر المسلمون بين رأسمالية وشيوعيّة لأنّ الإسلام هو «الطريق الوسط» وهو البديل الصالح والحلّ الجامع بين النظامين النقيضين، لا لموقفه المتوسّط فحسب، بل لأنّه منذ ظهوره في التاريخ مثّل نظاما متميّزا في إنسانيّته وعدالته وتوازنه من بين الأنظمة البشريّة الأخرى.

على هذا النحو من التنظير والتبرير يطرح المفكّر القانوني الإسلامي الدكتورمعروف الدواليبي[١٤٥] هذه الفكرة ويخلص إلى القول: «إنّ للإسلام... مع كلّ من المذهبين الماديّين المشار إليهما أعلاه في نظرّيتيهما الإقتصاديّتين «لقاءات» في الأسس إلى حدّ ما، وذلك: في «فرديّة» المذهب الحرّ، ولكن من غير استغلال لأحد، ولا

---

(١٤٤) غير أن نقاد هذا المنحنى يطرحون السؤال: هذا الحذق التوفيقي العملي الذي يتجنّب المواجهة النظريّة إلى أين يمكن أن يصل بالإسلام والحياة العربيّة؟ الا يمكن أن ترتدّ المحافظة النظرية على التشريع «المتطور» فتجهضه كما حدث أخيرا من مطالبات بالعودة الى تشريع إعدام «المرتّد» وغيره، بينما سبق لمفكر محافظ مثل رشيد رضا الإفتاء بتحريم قتل المرتدّ إذا لم يحرّض على فتنة جماعية صريحة وحتّى في حالة استمرار التطوير التشريعي، الا يؤدي بقاء الجانب النظري في حالة سكونيّة إلى افتراق بين السلوك والإيمان؟ وهو اعتراض يرد عليه الرأي المحافظ بالتذكير: أن المتغير هو المعاملات ولكن العقائد ثابتة لا مجال لتطويرها.

(١٤٥) الدكتور محمد معروف الدواليبي من كبار أساتذة القانون في سوريا ووزير سابق. من أهمّ مؤلفاته: المدخل إلى الحقوق الرومانيّة(١٩٤٨) – الإجتهاد في الحقوق الإسلاميّة بالفرنسية (١٩٤١) – المدخل إلى السنّة وعلومها – مبادئ الإسلام الدستوريّة.

طغيان على الجماعة؛ وفي «جماعيّة» المذهب الإشتراكي، ولكن على أساس الإعتراف بمكان «حيويّة الفرد» في الجماعة وبتصرفه الحر المسؤول فيه عن مصلحة الجماعة، ومصلحة الفرد على السواء.

ولذلك فإنّ الإسلام على كلّ حال لا يقول بالفرديّة وحدها، كما لا يقول بالجماعيّة وحدها، فضلا عن اختلافه في مفاهيم الفرديّة والجماعية لدى الإسلام كمذهب «حر وجماعي» في آن واحد، عنها في المذهبين: الحرّ والإشتراكي...

ولذلك فقد بالغ الإسلام في الإعتراف «بالفرديّة» حتّى ألقى على الفرد من المسؤولية مايميّزه في كلّ عمل من أعماله عن الجماعة .... وكذلك بالغ في الحرص على الروح «الجماعية» في المجتمع الإنساني حتى جعلها وحدها عنوان السلامة(١٤٦).

ومن واقع الأزمة المشتركة للنظامين وعجزهما عن تقديم حلّ أمثل للعالم الثالث، وللعالم الأوسع في مجموعه، واستنادا إلى شهادات من بعض علماء الغرب لصالح النظام الإقتصادي الإسلامي(وهي شهادات ينتقي منها الفكر التوفيقي ما يلائمه).

تتأكد الحاجة إلى استخراج حلّ إسلامي معاصر للوضع الإقتصادي العالمي: فقد أجاب على ذلك بعض البّحاثين من علماء الإقتصاد في الغرب، وهو جاك أوستروي في كتابه «الإسلام أمام التطوّر الإقتصادي» الصادر سنة ١٩٦١ في باريس حيث قال فيه صراحة: ليس هناك في الحقيقة طريقة وحيدة وضروريّة لا بدّ منها للإنماء الإقتصادي كما تريد ان تقنعنا به المذاهب القصيرة النظر في النظامين الاقتصاديين السائدين.

ولذلك ألّح هذا المؤلّف في كتابه المذكور.. على ضرورة التماس المذهب الثالث في الإسلام نفسه، لأنّه ليس فرديّا ولا جماعيّا ولكنّه يجمع الحسنيّين... وجاهر بأنّ الإسلام يتمتّع بإمكانيات هائلة، وانّه إذا ما وجد الطريق الصحيح فإن كثيرا من الصعوبات الإقتصاديّة التي ظهر للإقتصاديين تعذّر التغلّب عليها حتّى الآن سوف يحلّها الإسلام.... ثمّ حذّرهم(أي المسلمين) بأنّهم إن لم يفعلوا ذلك فسوف يجبرون على قبول تغييرات غير سليمة في نظمهم الأساسيّة وذلك نتيجة لاتّباع منهج في الإنماء مفروض عليهم من الخارج، وفي هذه الحالة سيقضى على الإسلام كمنهج حضاري مستقلّ(١٤٧).ومن ظاهرات العالم المعاصر المؤيدة للحلّ الإسلامي التوفيقي بين النظامين.

---

(١٤٦) معروف الدواليبي، الإسلام أمام الرأسمالية والماركسية، ط٣، ص١٨ – ١٩.
(١٤٧) معروف الدواليبي، الإسلام أمام الرأسمالية والماركسية، ط٣، ص٢٢ – ٢٤.

هذا« التفاعل الخيّر»[148] الذي نشهده بينهما، حيث أخذ النظام الحرّ يتطعّم بقيم جماعيّة إشتراكية الطابع، وأخذ النظام الشيوعي «ينفتح» على قيم الحريّة الفرديّة ويقلّل من تقديسه المفرط للروح الجماعية[149]؛ الأمر الذي يرهص بالحاجة إلى نظام يجمع بين جوهر القيمتين معا فيما تتطلّع إليه الإنسانيّة من نظام مستقبلي أفضل.

غير أنّ هذا التفاعل مابين المذهبين الفردي والجماعي لن يستطيع تغيير طبيعتيهما المتناقضتين[150]. وبما انّ البشرية ليست فقط فردية وليست فقط جماعيّة فإنّ الإسلام بطبيعته الجامعة هو الجواب الطبيعي لحصيلة التفاعل القائم إذا تقدّم بإيجابيّة لوضع فلسفة المذهب الثالث على أسس علمية صحيحة تسمو على الفلسفة الماديّة لكل من المذهبين الآخرين، وتملأ الفراغ..[151].

ولربّما جاز للفكر التوفيقي، في نطاق تنظيره لهذه المسألة، أن يضيف بأنّ ظاهرة الوفاق الدولي التي نجمت عن ذلك التفاعل بين النظامين ستجد في روح «التوفيق» الإسلامي ما يكمّلها ويضفي عليها الطابع الروحي الإلهي – الإنساني الذي تفتقده. فمنذ مطلع القرن كان محمّد عبده يبشر بانّ الإسلام في صميمه هو شريعة الوفاق»[152].

***

وإذا كان النظام الشيوعي قد خرج في النهاية من ساحة المواجهة، فإن المسألة ستبقى بالنسبة للإسلاميين في كيفية التعاطي بين النظامين الرأسمالي والإسلامي، وذلك ما قد يلقي ظلالاً على زعم فوكو ياما بنهاية التاريخ وسيادة الليبرالية الغربية. هذا إذا استطاعت الحركات الإسلامية تقديم البديل... الأمر الذي سيؤدي من جانب آخر إلى طرح نظرية «صراع الحضارات» مجدداً على بساط البحث بشكل جدي.

---

(١٤٨) معروف الدواليبي، الإسلام أمام الرأسمالية والماركسية، ط٣، ص٢٤.

(١٤٩) المصدر ذاته، ص ٢٤ – ٢٥.

(١٥٠) المصدر ذاته، ص ٢٦.

(١٥١) المصدر ذاته، ص ٢٧.

(١٥٢) محمد عبده، رسالة التوحيد، ص ١٥٦.

القسم الثاني

التوفيقية المستعادة إزاء العلمنة

(مشروع إعادة التصالح بين الوحي والعقل)

الفصل الرابع

التأسيس العلمي - المادي للتوفيقية المستجدة

الفصل الخامس

تجاذبات الفكر الشيعي بين عقلانية عربية وعرفانية فارسية

الفصل السادس

الفكر المسيحي العربي من علمانية الغرب إلى إيمانية المشرق

الفصل الرابع

التأسيس العلمي - المادي للتوفيقية المستجدة

محاولات التوفيق بين الاسلام والمفاهيم«المادية»:

١- توفيقية القرآن والعلم «المادي» الحديث.

٢- محاولة التوفيق بين الإسلام والدارويينيّة.

٣- «المادية - الإسلامية» والموقف من الروح.

محاولات التوفيق بين القرآن والعلم «المادي» الحديث

ومن منطلق التوافق النظري (المفترض) مع العقل الحديث، انتقل الفكر التوفيقي إلى مجال تطبيقي وتفصيلي مباشر هو محاولة التوفيق بين الآيات الكونية والطبيعية والعمرانية في القرآن وبين نظريات العلم الحديث وحقائقه ومكتشفاته.

ولم يكن منزع التفسير العلمي والفلسفي للقرآن بالمنزع المستحدث، فقد شهد الفكر الإسلامي القديم، في الفلسفة وعلم التفسير، محاولات فلسفية وعلمية كثيرة ومتنوعة للربط بين محتوى النص القرآني وبين مذاهب الفلسفة والمعارف العلمية.

ففي نطاق الفلسفة نجد: «محاولة شرح الحقائق الدينية المجملة بالآراء الفلسفية التي من شأنها أن تكون مفصّلة. فالفارابي في كتابه «فصوص الحكم» وإبن سينا في «رسائله في الحكمة والطبيعيات»، واخوان الصفا في «رسائلهم»وفقوا بين الدين والفلسفة سالكين هذا النمط في توفيقهم، إذ شرحوا الحقائق الدينية بالآراء الفلسفية الاغريقية. فإذا ذهبنا إلى كتاب «فصوص الحكم» مثلاً وجدنا الفارابي يشرح قوله تعالى (هو الأول والآخر) بشرح أفلوطيني فيذكر (أنه الأول من جهة أنه منه ويصدر عنه كل موجود لغيره... وهو آخر لأن الأشياء إذا لوحظت ونسبت إليه أسبابها ومباديها وقف عنده المنسوب. فهو آخر لأنه الغاية الحقيقية في كل طلب)... وإذا انتقلنا إلى ابن سينا رأيناه يقرأ قوله تعالى (الله نور السماوات والأرض، مثل نوره كمشكاة فيها مصباح... الآية) فيقول: (وقوله: السماوات والأرض عبارة عن الكل وهو العالم. وقوله مشكاة: فهو عبارة عن العقل الهيولاني والنفس الناطقة...، وهكذا جعل ابن سينا في تعسف – رغبة في التوفيق ما بين الدين والفلسفة – ما في الآية الكريمة من كلمات رموزا لاصطلاحات فلسفية بعضها لأفلاطون والبعض الآخر

لأرسطو...، واخوان الصفا يشرحون (الجنة والنار) بما يفهم منه أن الجنة هي عالم الأفلاك، وأن النار هي عالم ما تحت القمر، وهو عالم الدنيا»[1].

وعلى صعيد علماء الدين ورجال التفسير برزت النزعة العلمية التفسيرية منذ نضج حركة العلوم الكونية والطبيعية: ولو أراد باحث أن يتتبع نزعة التفسير العلمي ومسيرتها عبر القرون التي فسر المسلمون فيها كتاب الله تعالى، لوجد أن هذه النزعة تمتد من العصر العباسي الذهبي إلى أيامنا. ومن الطبيعي أن تكون بداية هذه النزعة العلمية على شكل محاولات للتوفيق بين الإسلام وبين ما ترجم من ثقافات أجنبية، وما استحدث من علوم في البيئة الإسلامية، حتى صارت هذه النزعة قوية ومعلنة في القرن الخامس الهجري وما تلاه، إلى أن صارت هذه النزعة ضخمة غلّابة في أواخر القرن التاسع عشر وإلى أيامنا بفعل تخلف المسلمين من الناحية العلمية والصناعية، وتقدم الغرب ... (و).... يظهر للباحث أن الإمام الغزالي أكثر من عمل على ترويج التفسير العلمي ...(و) وضع الأسس النظرية للتفسير العلمي للقرآن الكريم. (أما) الفخر الرازي (+٦٠٦هـ) صاحب مفاتيح الغيب المشتهر بالتفسير الكبير فقد طبق كل ما استحدثته البيئة الإسلامية من ثقافة علمية وفكرية على آيات القرآن الكريم حتى قال بعض العلماء فيه: «لقد قال الفخر الرازي كل شيء في تفسيره إلا التفسير»، وقد استمرظهور هذه النزعة العلمية في التفسير لدى أجيال المفسرين الذين تأثروا بالغزالي، أو اختصروا تفسير الفخر الرازي، مثل البيضاوي (+٦٩١هـ)، والقمي النيسابوري (٧٢٨هـ)، والزركشي (٧٩٤)، والجلال السيوطي وأبي الفضل المرسي[2]، غير أنّ هذه النزعة العلمية التفسيرية القديمة، وإن مثّلت جذور النزعة الحديثة وخلفيتها التاريخية، فإنها تختلف عنها في نوعية الاتجاه والغاية. فالنزعة القديمة يغلب عليها (الاتجاه الديني الأخروي) واهتمامها بالعلوم نابع من رغبتها في تفسير القرآن وشرحه شرحاً وافياً للمسلم بحيث يمكنه إدراك سعادته الأخروية بالدرجة الأولى. يقول الإمام أبو حامد الغزالي (+١١١١) -أحد

---

(١) د. محمد البهي، الجانب الالهي من التفكير الاسلامي، ج٢، ص١٨ – ٢٥.

(٢) د. عبد المجيد المحتسب، اتجاهات التفسير في العصر الحديث: ص٢٤٥ – ٢٥١؛ وأيضا ص ٢٥٢ – ٢٦٠.

أبرز الذين أصّلوا نزعة التفسير العلمي القديم في كتابه «جواهر القرآن» بعدما أبان كيفية استيعاب مختلف العلوم الطبيعية من القرآن كعلم الطب والنجوم وهيئة بدن الحيوان وتشريح أعضائه «فاعلم انا إنما أشرنا إلى العلوم الدينية التي لا بد من وجود أصلها في العالم حتى يتيّسر سلوك طريق الله تعالى والسفر إليه. أما هذه العلوم (يعني الدنيوية) التي أشرت إليها فهي علوم، ولكن لا يتوقف على معرفتها صلاح المعاش والمعاد، فلذلك لم نذكرها[٣]». ونلاحظ أن الغزالي ينفي صلاحية هذه العلوم الطبيعية حتى لشؤون المعاش الدنيوي، ويكتفي بالاشارة إليها باعتبار كونها متفرعة من بحر العلم الكبير الذي هو القرآن[٤]، تأكيداً لاشتمال العلم الالهي الشامل على مختلف علوم الإنسان.

وجدير بالملاحظة والمقارنة أن هذه النزعة الأخروية في النظر إلى كل شيء حتى ما تعلق بالحياة الدنيوية وعلومها، والتي اشتدت وسادت منذ الغزالي، وجدت لها مقاومة متزايدة في الفكر الاصلاحي الحديث، الذي واجهته شواغل الحياة الحاضرة فمضى تحت أعبائها يعطي للتعاليم الإسلامية معاني عمرانية دنيوية متفائلة للتقليل من الاستغراق الأخروي. يكتب الدكتور حسين مؤنس في نقد كتاب «احياء علوم الدين» للغزالي: «إلى أين تؤدي بالإنسان قراءة هذا الكتاب؟ والجواب دون تردد إلى الموت. فكتاب الإحياء كتب في عصر أسود مليء بالمخاطر على المسلمين (و) التجارب التي خاضتها أمم الإسلام من نهاية العصر الراشدي كانت قد وصلت إلى فشل كامل... في عصر كهذا ماذا كانت أمنية الإنسان: الموت لكي يخلص من عذاب الدنيا إلى نعيم الآخرة. والغزالي في إحياء علوم الدين يصف لنا كيف يقضي هذا الموت السعيد. أقصد أنه يصف لنا الطريق إلى ما قسم لك من سنوات العمر ملتزماً كل أشراط الدين السليم حتى لا تقع في خطأ يمكن أن يقلل نصيبك من نعيم الآخرة... (انه) على أحسن الصفات يصف لك طريقة الموت بدون ألم، أو كيف تموت غير آسف على شيء من حطام الدنيا، وهل فيها إلاّ حطام؟... فهل هذا الموت السعيد هو مطلب أهل عصرنا؟ ... وكان الغزالي وأضرابه يعرفون أنه قد سبقتهم أجيال أخرى من

---

(٣) الغزالي، جواهر القرآن، ص٢٨ وما بعدها. وانظر ايضا: المحتسب: اتجاهات التفسير: ٢٤٩

(٤) الغزالي، جواهر القرآن: ص ٢٨ – ٢٩؛ والمحتسب، اتجاهات التفسير: ص ٢٤٩.

المسلمين عرفت كيف تقيم لنفسها على عمد الإسلام عالماً منتظماً متفائلاً... على أيدي الرسول وصحابته»[٥].

أما الاهتمام بالعلم في حركة التفسير الحديثة، فإنه نابع من قلق مصيري تجاه التخلف العلمي الشاسع في العالم الاسلامي، والخطر الناجم عن هذا التخلف. فهذا طنطاوي جوهري صاحب تفسير «الجواهر» وأحد أبرز المفسرين العلميين المحدثين – ينتقد لفظية التفاسير القديمة وسطحيتها وتكلفها، ثم يقول ضمن دعوته الهادفة لاستخراج العلوم الحديثة من القرآن: «... فلنجعل اليوم حداً بين الماضي والمستقبل، وليفطن العلماء بعدنا إلى ما ذكرناه... وليفتحوا للمعاني بصائرهم، وليضموا إلى تربية الأجسام ترقية العقول، وإن لم يفعلوا ذلك لم تعش الأمم الإسلامية قرناً واحداً، بل تفنيها الأمم الأجنبية...»[٦].

وهكذا يبدو التحول واضحاً وشاسعاً من الاكتفاء بالعلم وسيلة للسعادة الأخروية، إلى التشديد على ضرورة مجابهة تحديات صراع البقاء في هذا العالم، واعتبار العلوم الحديثة الوسيلة الناجعة لذلك.

وقد استهل الشيخ محمد عبده تقليد التفسير العلمي للقرآن في العصر الحديث لاعتبارات أهمها:

١– إن إظهار التطابق بين القرآن والعلم برهان عملي، واثبات تطبيقي لصحة نظرية التوفيق بين الإسلام والمدنية الحديثة من حيث المبدأ.

٢– ترغيب المسلمين في طلب العلوم الجديدة من خلال قرآنهم لتحقيق النهضة الذاتية ومجابهة تحدي الغرب.

٣– صيانة عقيدة المسلم المتعلم العصري من الشك وزيادة ثقته بديانته وقرآنه، حيث وجد محمد عبده جميع العقائد والفلسفات في العالم الحديث تستند في تبرير ذاتها وإثبات مبادئها إلى حقائق العلم ونظرياته، فلم يجد مناصاً من

---

(٥) د. حسين مؤنس مجلد أزمة التطور الحضاري، ص ٣٦١ – ٣٧٠.

(٦) طنطاوي جوهري، الجواهر في تفسير القرآن الكريم : الجزء الثاني ص٢٠٢ وما بعدها.

اللجوء إلى ظاهرة «الإعجاز» العلمي الجديد لدعم التعاليم الإسلامية المعرضّة لتحديات عصر «معجزته» المعلنة هي العلم.

ولا بد من التوقف قليلاً لدى تحوّل مفهوم «الإعجاز» القرآني على يد محمد عبده من مدلوله البلاغي الأصلي إلى مستنده العلمي الجديد، ففي هذا التحول في مفهوم الإعجاز يكمن جوهر موقف التوفيق بين القرآن والعلم.

ساد في المأثور الإسلامي أن كل نبي يأتي بمعجزاته من جنس تفوّق قومه وابداعهم، حيث نبغ موسى في السحر ونبغ عيسى في شفاء المرضى، وجاء محمد بالقرآن معجزة بلاغية تحدت قومه في أرقى فنونهم في ذلك العصر. ولكن، بما أن القرآن خاتمة المعجزات الإلهية، والمعجزة الباقية المتجددة لكل عصر -وهنا يبدأ تحويل مدرسة عبده لمفهوم الإعجاز- وجب -إذن- أن يتجلى اعجازه في العصر الحديث بالصورة التي تلائم روح هذا العصر، بحيث يجابه أقوى ما فيه من قوة وطاقة وابداع. ونظراً لكون العلم أقوى ما في العصر، فإن الإعجاز القرآني، بطبيعته الخالدة المتجددة، يجب أن يتجاوز مفهوم التفوق البلاغي المعجز إلى مفهوم أشمل وأعمق، مدّخرة فيه منذ الأصل، هو مفهوم الإعجاز العلمي، أي أن التحدي القرآني للبشرية ينتقل من التحدي بالبلاغة إلى التحدي بالمعرفة[٧]. والمقصود بالإعجاز العلمي للقرآن، في عرف مدرسة عبده، إنه كتاب يعجز الزمان عن إبطال شيء منه، وإنه موافق لما يثبت من العلم الصحيح والتشريع العادل رغم تطور البشرية وتحولها من طور إلى آخر، إذ لم يظهر خطأ قطعي فيه على مدى أربعة عشر قرناً إن في حقائق العلم أو في مسائل التشريع، لا بل اشتمل على إشارات علمية وتاريخية وعمرانية حضارية لم تكن معروفة في عصر نزوله، وذهب في تفسيرها المفسرون طرائق شتى بالظن والتخمين حتى انكشفت حقيقتها مع تقدم العلوم وترقّي الاجتماع. وهذه

---

(٧) د. عبد المجيد المحتسب، اتجاهات التفسير في العصر الحديث، ص٣١٦ - ٣١٧.

مزية خارقة لكل انتاج فكري بشري. فخلوه من الخطأ واشتماله على ما سينكشف من الحقيقة وجه هام من اعجازه للبشر، ودليل على أنه موحى به من عند الله[8].

وقد عاد الشيخ طنطاوي جوهري، الاستاذ بكلية دار العلوم المصرية، إلى إحياء هذه النظرة وتطبيقها إلى أوسع مداها وأبعده في فترة ما بين الحربين عندما عمل على إخراج تفسير كامل في ستة وعشرين جزءاً (بدأ بالظهور منذ ١٩٢٣) فسّر فيه القرآن تفسيراً علمياً عصرياً استوعب مختلف المعارف المعاصرة من علمية وانسانية وسياسية -بل وصحافية- بشكل موسوعي تراكمي وبأسلوب المصنفات العربية القديمة في السرد والاستطراد، والانطلاق من ورود لفظة واحدة في القرآن إلى موضوعات واختصاصات علمية مفصّلة قائمة بذاتها، ممّا جعّل تفسيره أقرب إلى موسوعة معارف منّوعة مزيّنة بالصور والبيانات والخرائط تأخذ عناوين

---

(٨) محمد عبده ورشيد رضا، تفسير المنار: الجزء الأول ص ٢٠٨ - ٢١٢. ويقول الرافعي في اعجاز القرآن: «إننا نرى أسلوب القرآن من اللين .. والمرونة في التأويل بحيث لا يصادم الآراء الكثيرة المتقابلة التي تخرج بها طبائع العصور المختلفة، فهو يفسر في كل عصر بنقص من المعنى وزيادة فيه .. وأثبتت العلوم الحديثة كثيرا من حقائقه التي كانت مغيّبة ..» و اعجاز القرآن، ص ٢٧٣ - ٢٧٤ ويقول عبد الرحمن الكواكبي (+١٩٠٣) : «لو أطلق للعلماء عنان التدقيق .. لرأوا في ألوف من آيات القرآن ألوف آيات من الاعجاز، لرأوا فيه كل يوم آية تتجدد مع الزمان ... ومثال ذلك أن العلم كشف في القرون الأخيرة حقائق وطبائع كثيرة تعزى لكاشفيها ومخترعيها من علماء أوروبا وأمركيا. والمدقق في القرآن يجد أكثرها ورد بالتصريح أو التلميح به في القرآن منذ ثلاثة عشر قرنا، وما بقيت مستورة تحت غشاء من الخفاء إلاّ لتكون عند ظهورها معجزة للقرآن شاهدةً بانه كلام رب لا يعلم الغيب سواه» ثم يعدد الكواكبي مجموعة من الآيات التي يحتمل جانب من معناها بعض الفرضيات أو المعارف العلمية - انظر: طبائع الاستبداد، ص٢٧-٢٤.

ولكن لا بد من ملاحظة أن أصحاب المفهوم الاصولي القديم للاعجاز يرفضون هذا التاويل ويذكرون: «ان التحدي، الذي تضمنته آيات التحدي ... انما هو تحد بلفظ القرآن ونظمه وبيانه لا بشيء خارج عن ذلك. فما هو بتحد بالإخبار بالغيب المكنون، ولا بالغيب الذي ياتي تصديقه بعد دهر من تنزيله، ولا بعلم ما لا يدركه علم المخاطبين به من العرب، ولا بشيء من المعاني مما لا يتصل بالنظم والبيان ..» - محمود شاكر، في تقديم كتاب «الظاهرة القرآنية» لمالك بن نبي، ص ١٦ - ١٩.

موضوعاتها من آيات القرآن، أكثر منه تفسيراً قرآنياً بالمعنى المنهجي للتفسير. وهذه المحاولة التفسيرية تكشف مدى إلحاح التيار العلمي العصري على الفكر الديني في تلك الفترة المتميّزة بقوة التيار العلماني التجريبي ومدى إنفعال هذه الفترة بالموجة الجديدة في أخص علومه وأشدها إرتباطاً بالقرآن (٩).

ولا تخلو محاولته هذه من نزعة «ذرائعية» عملية. فقد رأى أن العلم لا يمكن إدخاله في ضمير المسلم واقامة صلة حميمة بينه وبين الثقافة والمجتمع الإسلاميين إلا من خلال القرآن والعقيدة. لذا لم يكن القصد من محاولته مجرد التفسير، بل ترسيخ الاعتقاد بأن العلم فريضة إسلامية (فرض كفاية) يأثم المجتمع كله إذا لم ينهض بها، شأنها في ذلك شأن التفقه والاجتهاد في علوم الدين، بل إن القرآن احتوى أقل من مئة وخمسين آية فقط في الحث على الفقه الديني، بينما شمل أكثر من سبع مئة وخمسين آية صريحة في الحث على التبصّر في الكائنات وإدراك علومها «فهل يجوز في عقل أو شرع أن يبرع المسلمون في علم آياته قليلة ويجهلون علماً آياته كثيرة جداً» (١٠).

---

(٩) جدير بالتنويه أن العلم التطبيقي ومنجزاته العلمية الملموسة لم يصبح موضع خلاف بين اتجاهات الفكر العربي المتصارعة التي اختلفت في كل شيء تقريبا إلاّ في هذه المسألة. فقد اجمعت كلها على قبوله وضرورة استيعابه. ولكن الفرق ان العلمانية أوجبت أخذه مع قرينته الثقافية وطويته النظرية وما ارتبط به من قيم انسانية اجتماعية ونظم اجتماعية ونظرات كونية فلسفية. ورأت أنه، بهذا المعنى، هو القيمة الخليقة بأن تتخذ معيارا لقياس كل الأشياء بما في ذلك التراث وقيمه. أما السلفية فقد حصرت قبوله حصرا حذرا في جانبه التطبيقي المادي وطالبت بفصله تماما عن الثقافة الغربية التي ارتبط بها. وأما التوفيقية فانها قبلت معه بعض أفكاره المتوافقة مع الأصول وراحت تبحث عن تبريره وتسويغه في آيات القرآن وتعاليم الدين لتثبت أنه النتيجة العملية التي توصلت اليها أوروبا جراء استيعابها مؤثرات الحضارة الاسلامية.

(١٠) طنطاوي جوهري، الجواهر: الجزء ٢٥، ص ٢٥٥. وما بعدها – ويضيف طنطاوي جوهري في موضع آخر: «ومن العجب ألاّ تكون العناية موجهة بهمة أشد إلاّ إلى علم الفقه، وهذا هو الخطأ العظيم والداهية القاصمة التي حلت بالأمة الإسلامية .. اللهم أن كل العلوم مطلوبة .. فهي جميعها فرض كفاية ...»

– الجواهر: ٢ / ٢٠٧.

واستمراراً «لعقلانية» محمد عبده يميل جوهري إلى التقليل من شدة تركيز العقل المسلم على المعجزة بمفهومها الغيبي المدهش، ويعمل دون كلل على تحويل انتباهه إلى «معجزة» الكون بقوانينها ومظاهرها المنتظمة الرائعة. فالأولى ما هي إلا إستثناء نادر للقانون الكوني العام، بينما الثانية هي المعجزة الثابتة البيّنة أمام كل عقل بشري. والله لم يحدث المعجزات الغيبية على أيدي أنبيائه إلا لتنبيه البشر -على سبيل المفارقة والمقارنة- إلى المعجزة الكبرى التي جهلوها ولم يعنوا بدرسها رغم قربها من حواسهم وعقولهم وهي: الكون، وما ينطوي عليه أمامهم من قوانين ونظام وطبيعة متسقة(١١).

ولعل أوضح ما يمثل نزعته في تحويل الإهتمام من الإعجاز الغيبي إلى الإعجاز العلمي الطبيعي مقارنته بين تحول عصا موسى وتحولات المادة الطبيعية مع تقديمه -في الأهمية- الثانية على الأولى: «إن الناس يعجبون لعصا تنقلب حية تارة، وشجرة أخرى، وشمعاً آونة ووهكذا. وهم في الحقيقة يشاهدون ولا يفقهون... إنّ المادة تكون تراباً وماء، ثم تصير شجراً وزهراً، كما قيل في عصا موسى، ثم تصير حيواناً ذا شحم ولحم وجلد. فيصير الدلو من جلده، والشمع من شحمه. هذه أمور معروفة، ولكن الناس لا يعجبهم إلا ما ليس له قانون ونظام... ولكن الله أبدع الطبيعة إبداعاً أجمل وأبهى من إبداع عصا موسى... فهذه هي المعجزة، ولعمري أن معجزة الله هي هذا العالم، ومعجزة الأنبياء أقل من معجزته بما لا يحصى»(١٢).

ولا يخفى ما لهذا التحوّل من التعلق بالظاهرات الاستثنائية الخارقة إلى الاهتمام بالظاهرات الطبيعية الثابتة، واعتبارها المعجزة الالهية الحقيقية من أثر في ربط الإيمان الديني بالعقل المنظم الباحث عن السنن والقوانين في الكون والمجتمع، بدل

---

(١١) المصدر ذاته: الجزء ١١، ص٨٥.

(١٢) طنطاوي جوهري، الجواهر: الجزء ١١ص ٧٤-٧٣. وقد أصبحت هذه الفكرة موضع تقبّل في الفكر العربي المسيحي أيضا: « ما هو طبيعي في الكون لا يقل دلالة على الله» من العجيب « أو» المعجز - غناطيوس هزيم، «شواغل الفكر المسيحي» في الفكر العربي في مئة سنة ص ٢٥٧.

الارتباط بالخارق والمدهش، وهو تحوّل كان في صلب تفسير محمد عبده للقرآن ودعوته لاستخراج السنن الكونية والعمرانية من إشاراته (١٣).

وقد ترك طنطاوي جوهري، بطريقته في الانتقال من القرآن إلى العلم، ومن العلم إلى القرآن، دون ضوابط منهجية تفسيرية محددة وثابتة، أثراً واسعاً في الجيل الذي تلاه من الباحثين في علاقة القرآن بالعلم الحديث، حيث زالت الفوارق والحدود وأصبح عالم القرآن وعالم العلم مجالاً واحداً متداخلاً يسهل التنقل بين طرفيه وتلاشى ذلك التحديد المنهجي الدقيق بين العالمين، الذي يتوجب وجوده في أية صيغة توفيقية متكافئة.

ومع تقدم الأبحاث والمخترعات العلمية في الغرب قبيل الحرب الثانية وبعدها، ومع ظهور جيل متعلم في الشرق العربي جامع في ثقافته المختلطة المزدوجة بين موروثه القديم وبعض عناصر الجديد العصري، ظهر سيل من الكتب التي تفسر الدين بالعلم والعلم بالدين، وقوي الاعتقاد، لدى المسلم المتعلم تعليماً متوسطاً مزيجاً على الأخص، بأن القرآن قد حوى بذور العلوم والمخترعات كلها، وأن جميع حقائق العلم لا يمكن أن تناقض القرآن بل هي متضمّنة فيه، وقد تصدى لهذه المهمة -التي لاقت وتلاقي ترحيباً نفسياً واسعاً دون التدقيق في مستندها المنهجي- مثقفون ثقافة عامة غير متخصصة في شؤون التفسير والعلم الحديث، حيث يصعب وجود مختصين في التفسير وفروع العلم جميعاً، ومثّلت الفئات ذات التعليم المتوسط الجمهور المتقبّل المستزيد لنتاجها. وكان قبولها غير المتحفظ لهذا النوع من التوفيق التطبيقي التفصيلي المباشر -دون مواجهة حقيقة الاختلاف في الطبيعة والغاية والجوهر والاسلوب بين القرآن والعلم- يعبّر في الواقع عن رغبة أو حاجة نفسية في تجنب الصدع بين الايمان الموروث والحقائق الجديدة، اكثر من كونه اقتناعاً فكرياً حقيقياً بالقاعدة النظرية لمثل ذلك التوافق. وكان الهدف المزدوج لحركة التفسير العلمي هذه استخدام سلاح العلم لخدمة الإسلام وخدمة النهضة العلمية في المجتمع

(١٣) محمد عبده، دروس من القرآن الكريم، دار الهلال، ص١٥٣ - ١٥٨.

في آن واحد -إنطلاقاً من النزعة الذرائعية للتوفيقية حيث الحقيقة لخدمة الدين والمجتمع لا العكس- فبدلاً من أن يكون العلم وسيلة تشكيك تطرح نقيضاً للدين تم طرحها وجهاً آخر من وجوه الحقيقة الكلية تدعم الاعتقاد بالدين من ناحية وتسهّل قبول المجتمع للعلم من ناحية أخرى، ويتأكد إعجاز القرآن في العصر بمعنى التحدي العلمي (العالمي) الذي يتجاوز التحدي البلاغي (العربي)، وتكون «هذه العلوم الحديثة نفسها... خليقة بأن تردهم إليه اليوم (أي ترد المسلمين للإسلام)، كما صرفتهم عنه بالأمس[١٤].

وعلى الرغم من الوفرة الكمية لهذه التفسيرات العلمية الانتقائية خلال الفترة المعاصرة، فإن أحداً من المفسرين العلميين لم يلتفت إلى ضرورة وضع قواعد وضوابط منهجية لهذا النوع من التفسير، أو تحديد مبادىء مرشدة تنير طريق الرؤية العلمية للقرآن، أو الإشارة القرآنية للعلم. وبقيت هذه العملية التفسيرية فضفاضة تتسع -بشكل يكاد يكون اعتباطياً- لإقامة مختلف أنواع العلاقات والمقارنات والتأويلات من محتملة وغير محتملة، بين الاشارات القرآنية والموضوعات العلمية، إلى درجة الانتقال من ورود كلمة واحدة في القرآن كالأرض أو السماء أو النجوم إلى موضوعات جيولوجية وفلكية قائمة بذاتها[١٥]. وغلب عامل الحاجة النفسية لهذا النوع من التوفيق على واجب الأمانة العلمية.

والواقع أن هذه الطريقة الاستطرادية بالتنقّل من موضوع إلى آخر دون ضابط منهجي كانت موضع إستهجان حتى من جانب المفسرين القدامى الذين تمسكوا بإعطاء علم التفسير حدوداً منهجية صارمة لا تسمح بمزجه إعتباطياً بمعارف المفسِّر الآنية. يورد أبو حيان الأندلسي هذه الملاحظة الرصينة النافذة في تفسيره:

(١٤) محمد محمد حسين، الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، الجزء٢ص ٣١١.

(١٥) أنظر نماذج لهذه الطريقة على سبيل المثال في: عبد الرزاق نوفل، الله والعلم الحديث، ط٣، ص ٢١ - ٣١، وعفيف طبارة، روح الدين الاسلامي، ط١٥، ص٦٤-٤٨.

«متى رأيت الرجل ينتقل من فن إلى فن في البحث أو التصنيف فاعلم أن ذلك إما لقصور علمه بذلك الفن أو لتخليط ذهنه وعدم إدراكه، حيث يظن أنّ المتغايرات متماثلات...»، مما يدل على أن بعض القدماء قد تنبّه إلى المعايب العلمية لهذا النهج التصنيفي الاستطرادي غير المنضبط(١٦).

والواقع أنّ هذه المقاربات العلمية للقرآن إمتزجت فيها محاولات تحمل شيئاً من الجدية الفكرية المقبولة بمحاولات أخرى ذات طابع تلفيقي تعسفي مسيء للقرآن وللعلم ولمكانة الفكر الإسلامي المعاصر وأصالته وصدقه. فلقد كان من المقبول، مثلاً، القول إنّ القرآن يحث على النظر إلى الكون ومظاهره والتبصر في النفس الإنسانية وأحوالها وإنه يلتقي مع العلم في بذر نزعة التشوق إلى المعرفة، وإنّ القرآن من ناحية أخرى ينبّه إلى سنن الله في الطبيعة والإنسان والإجتماع، تلك السنن الثابتة التي

---

(١٦) أبو حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، الجزء ١، ص ٣٤١،، وما بعدها (ط ١، مطبعة السعادة بمصر ١٣٢٨هـ).

ونذكر من كتب هذا الموضوع، خلال الفترة موضع الدرس، الأعمال التالية على سبيل المثال لا الحصر:

١- محمد أحمد الغمراوي، في سنن الله الكونية (الذي حدد نهجه في مجرد تبويب الآيات المتشابهة).

٢- مصطفى صادق الرافعي، أعجاز القرآن والبلاغة القرانية.

٣- عبد العزيز إسماعيل، الإسلام والطب الحديث.

٤- عبد الرزاق نوفل، الله والعلم الحديث - الإسلام والعلم الحديث - القرآن والعلم الحديث - الإسلام دين ودنيا - بين الدين والعلم. وقد بدأ صدور هذه السلسلة في عام ١٩٥٧.

٥- حنفي أحمد، التفسير العلمي للآيات الكونية في القرآن ١٩٦٠ (وكان الكتاب قد صدر في طبعته الأولى بعنوان: معجزة القرآن في وصف الكائنات).

٦- عفيف طبارة، روح الدين الإسلامي، بيروت، ١٩٥٧، وقد وصلت طبعاته إلى ١٥ طبعة.

٧- دكتور أحمد زكي، مع الله في السماء.

٨- م. جمال الدين عياد، بحوث في تفسير القرآن (سورة العلق).

٩- محمد علي يوسف، الجفوة المفتعلة بين العلم والدين، بيروت ١٩٦٦.

١٠- مصطفى محمود، القرآن: محاولة لفهم عصري ١٩٦٨.

١١- يوسف مروة، العلوم الطبيعية في القرآن، بيروت ١٩٦٨ (وقد قدّم للكتاب الإمام موسى الصدر والشيخ مصطفى الغلاييني).

يسـيـر الكون بمقـتـضـاهـا بانتظام -ولـن نجد لهـا تبـديلاً- ملـتـقـيـاً في ذلك مع العلم الهادف -بإسلوب مختلف- لإكتشاف تلك السـنـ، الساعي إلى التكيّف معها.

كما كان يمكن عقد مقارنات لإبراز التماثل -إن وجد- بين حقائق علمية ثابتة لا شبـهـة فيـهـا وبين آيات قـرآنية يسـمح مـحـتـواها من حـيث المعنى أو المغـزى أو اللفظ -حسب ما تكون الحالة- بالتأويل العلمي المقارب لفحوى تلك الحقائق. أما إقحام القـرآن في نظريات وفـرضـيـات علمـيـة لم تثـبت في مـيـدان البـحث العلمي ذاته، واستخدام إشارات قرآنية عامة في مجال دقائق علمية تفصيلية -لإثبات إعجاز القرآن- وتحوير معنى النص القرآني والمدلول العلمي معاً لتحقيق «التلفيق» المقصود، فذلك ما كان له أسوأ الأثر في إظهار تهافت هذا النوع من التوفيق واضراره بالغايتين العقيدية والعلمية على حد سواء [17].

ولقد كان عباس محمود العقاد في طليعة المفكرين التوفيقيين الذين نبّهوا إلى محاذير التوفيق القرآني العلمي ونبّهوا إلى طبيعة المشكلات الناجمة عن تطبيقه الإعتباطي المتعسف، نظراً لأن العقاد نفسه قد تصدى لمسائل توفيقية عصرية عديدة وعالجها على صعيد فلسفي، وعاين بمعاناته الفكرية لها ما يمكن أن يكون للتفسير العلمي التفصيلي الذي يصطنع المطابقة اصطناعاً في كل جوانب القرآن والعلم، من مخاطر مؤديّة إلى زعزعة العقيدة ذاتها لما يطرأ على العلم من تغيير وتطوير يجعل التفسير القرآني المرتبط به عرضة للإهتزاز والشك.

يقول بهذا الصدد: «لا يطلب من كتب العقيدة أن تطابق مسائل العلم، كلما ظهرت مسألة منها لجيل من أجيال البشر، ولا يطلب من معتنقيها أن يستخرجوا من كتبهم

(١٧) برز تيار قوي من كبار الباحثين التوفيقيين أنفسهم، يحذّر من مغبة هذا العمل التلفيقي وينبّه إلى معايبه وأخطاره على العقيدة. فمنذ ١٩٤١ نجد الشيخ محمود شلتوت (+ ١٩٦٤) يدحض حجج مفسري الدين بالعلم، كما عاد رشيد رضا عن مبالغات التفسير العلمي بعد أن اكتشف مخاطره. كما انضم لتيار المعارضين لهذا المنزع كل من الشيخ مصطفى المراغي من شيوخ الزهر، ومحمد عزة دروزة، وأمين الخولي والدكتورة عائشة عبد الرحمن، على الرغم من ايمانهم بنظرية التوفيق دينيا وفلسفيا - راجع - المحتسب، اتجاهات التفسير، ص٣٠٢ - ٣٢٣.

تفصيلات تلك العلوم، كما تُعرض عليهم في معامل التجربة لأن هذه التفصيلات تتوقف علي محاولات الإنسان وجهوده، كما تتوقف على حاجاته وأحوال زمانه.

وقد أخطأ أناس في العصور الأخيرة لأنهم أنكروا القول بدوران الأرض واستدارتها إعتماداً على ما فهموه من ألفاظ بعض الآيات. وجاء أناس بعدهم فأخطأوا مثل خطئهم حين فسّروا السماوات السبع بالسيارات السبع في المنظومة الشمسية[١٨]، ثم ظهر إنها عشر لا سبع، وإن (الأرضين السبع) إذا صح تفسيرهم لا تزال في حاجة إلي تفسير... ومن الخطأ كذلك أن يقال: أن الأوربيين أخذوا من القرآن كل ما إكتشفوا من السلاح الحديث، لأن القران الكريم جاء فيه حثاً للمسلمين وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل... فقد يقال: إنّ المسلمين سمعوا هذه الايات مئات السنين فلم يخترعوا تلك الأسلحة، وأنّ الأوروبيين لم يسمعوها فاخترعوها. فهل الإسلام إذن لازم أو غير لازم، وهل يضير الأوروبيين أن يجهلوه[١٩].

وبعد التنبيه إلى هذه المحاذير يقرر المبدأ العام الأول في هذه المسألة «وخير ما يطلب من كتاب العقيدة في مجال العلم أن يحث على التفكير، ولا يتضمن حكماً من الأحكام يشل حركة العقل في تفكيره أو يحول بينه وبين الإستزادة من العلوم... وكل هذا مكفول للمسلم في كتابه كما لم يكفل قط في كتاب من كتب الأديان، فهو يجعل التفكير السليم والنظر الصحيح إلى آيات خلقه وسيلة من وسائل الايمان بالله[٢٠].

أمّا المبدأ الثاني الذي يمكن استخراجه فيتمثل في بعض جوانب الإلتقاء بين القرآن والعلم في مسألة السببية والسنن. وكان الشيخ محمد عبده قد قرر: «إنّ الإعتبار بسنن الله في الخلق أصل من أصول الإسلام ينبع من مكانة العقل في صلب المعتقد الإسلامي، ومؤداه: إنّ لله في الأمم والأكوان سنناً لا تتبدّل، والسنن الطرائق الثابتة

---

(١٨) إن الشيخ محمد عبده، صاحب نظرية الإعجاز العلمي للقرآن، هو الذي فسر السماوات السبع بالسيارات السبع، ثم تبيّن إن الكشف العلمي قد تخطى هذا التفسير وأثبت عدم ملاءمته. ومن الطريف إن مصطفى محمود عاد سنة ١٩٦٨ ففسر السماوات السبع بألوان الطيف السبعة (انظر كتابه، القرآن محاولة لفهم عصري، ص ٦٣). وذلك ما يدعو إلى التحفظ أمام هذه المطابقات التفصيلية.

(١٩) العقاد، الفلسفة القرآنية، ط٢، ص١٥ – ١٦.

(٢٠) المصدر ذاته: ص ١٦ – ١٧.

التي تجرى عليها الشؤون وعلى حسبها تكون الآثار، وهي التي تسمى شرائع أو نواميس، ويعبّر عنها قوم بالقوانين... وهي نظام واحد لا يتغير ولا يتبدل، وعلى من يطلب السعادة في هذا الإجتماع أن ينظر في أصول هذا النظام حتى يرد إليها أعماله ويبني عليها سيرته وما يأخذ به نفسه. فإن غفل عن ذلك غافل، فلا ينتظرن إلا الشقاء، وإن ارتفع إلي الصالحين نسبه» (٢١).

إنّ إدراك هذه النواميس الطبيعية -الإجتماعية- الالهية، كما يشدد عبده، ليس هو فقط سبيل معرفة (الحق)، أي سبيل العقل لفهم ظواهر الكون ونظامه وحقائقه، بل هو أيضاً سبيل تحقيق (الخير) عن طريق العمل بمقتضى تلك النواميس والإلتزام بما تحتمه من واجبات تقود إلي تجنيب الشقاء وتحقيق السعادة. ولا بد أن نلاحظ مدى تأكيده على ظاهرة (الثبات والإنتظام والإستمرار) في عمل تلك النواميس بذاتها دون تبديل -بعد أن قررتها إرادة الله- وكأنه أحد الفلاسفة العقلانيين الذين ينسبون المعرفة والسعادة إلى القوانين الطبيعية. وإذا كان (كتاب الكون) المفتوحة صفحاته أمامنا يوحي لنا بفكرتي الحق والخير -عن طريق التأمل في سننه- فإن (كتاب الله) يهدينا إلى معرفة الحق ويأمرنا بعمل الخير عن طريق الكشف عن تلك السنن ذاتها وتبصيرنا بمستلزماتها وحكمتها. والله -في الحالين- لا يحابي قوماً على حساب قوم حتى لو كانوا من أهل دينه، وميزانه الوحيد الشامل الثابت هي سننه المقررة المنتظمة التي وضعها وترك لها -بحكمته- فاعلية تحريك الكون والحياة.

وإذا كان التوفيقيون المعاصرون لم يستمروا دائما في الإلتزام بهدا القدر من العقلانية الصارمة التي عمل الإستاذ الإمام على غرسها في الفهم الإسلامي للقرآن، فإن مسألة السببية وعلاقتها بالإرادة الإلهية تبقى في كل وقت مدخلاً للمقاربة بين سنن الكون والسنن القرآنية الإلهية.

يقارب العقاد هذه المسألة بقوله: «من المتفق عليه إقتران الحوادث بالاسباب، يقول بذلك العلماء والفلاسفة... فالأسباب موجودة لا خلاف فيها من أحد. ولكن الخلاف

(٢١) محمد عبده، الاسلام بين العلم والمدنية، ص ١٢٠-١٢١، وراجع فصل «سنن الله في الامم» في: محمد عبده، دروس من القرآن الكريم، دار الهلال، ص ١٥٣-١٥٨.

الأكبر في السبب ما هو... هل هو موجد الشيء ولولاه لم يخلق، أو هو حادث سابق للشيء، أو مقترن به يلازمه كلما حدث على نسق واحد؟»[٢٢].

وبعد أن يعرض لآراء الفلاسفة في السببية من الغزالي إلى هيوم يستخلص: «وإذا نظرنا إلى أصول الأسباب الكبرى تعذر على العقل أن ينسب الظواهر الطبيعية إلى هذه الأسباب التي تلازمها ثم يقف عندها... فالعقل ينتهي في مسألته إلى نتيجة واحدة تصح عنده بعد كل نتيجة، وهي أن الأسباب ليست هي موجدات الحوادث ولا هي مقدمة عليها بقوة تخصها، دون سائر الموجودات، ولكنها مقارنات تصاحبها ولا تعني تقدير المصدر الأول لجميع الأسباب وجميع الكائنات. وهذا هو حكم القرآن الكريم: هناك سنة في الطبيعة (سنة الله في الذين خلوا...)، (ولن تجد لسنة الله تبديلا)، (ولا تجد لسنتنا تحويلاً)، ولكن الخلق كله مرجعه إلى إرادة الله أو إلى كلمة الله (إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون)... والذي ينساق عندنا في مساق العقل إنّ الحوادث كبيرها وصغيرها لا يمكن أن تحدث إلا بأمر الخلق المباشر من إرادة الله... فلا فرق هناك بين الحادث الذي يقع مرة، والحادث الذي يقع ملايين المرات. فكلهما تتوقف في بادىء الأمر على إرادة الخلق والانشاء»[٢٣].

وهكذا يرد العقاد مفهوم «المعجزة» ومفهوم «السببية الطبيعية» إلي أصل واحد نهائي هو الإرادة الالهية، حتى لا يبقى مجال للتناقض بين المعجزة القرآنية والحادثة الطبيعية في التحليل النهائي، بعد الإقرار من جانبه بوجود سنّة خاصة بالطبيعة في ظل الإرادة العليا. وكأن العقاد أراد إعادة التوازن، بعد أن رأى مخاطر تضخم العنصر العقلاني وتقليله من أهمية المعجزة.

ومن المقارنة بين عرض محمد عبده لظاهرة السببية على ضوء مفهوم السنن القرآنية وعرض العقاد لها على ضوء المفهوم ذاته، يتضح أن الشيخ ينتسب في عقلانيته إلى طبقة إبن رشد، بينما يبقى العقاد تحت تأثير الغزالي، فيقلل كثيراً من الفاعلية الذاتية للسنن والنواميس من حيث هي، وذلك لإبراز مبدأ التدخل الإلهي المباشر والتشديد عليه لتصحّ «إستثنائية» المعجزة وتصبح على صعيد واحد مع

---

(٢٢) العقاد، الفلسفة القرآنية، ص ١٩.

(٢٣) العقاد، الفلسفة القرآنية، ص ٢١-٢٢.

مستوى «معقولية» الحادثة الطبيعية المعتادة، وفي ذلك ما قد يؤدي إلى التداخل بين مستويين من الفاعلية الكونية لا ينبغي الدمج بينهما، وإن صدرا عن قوة واحدة (٢٤).

وأياً كان الموقف من هذه المسألة، فإن القرآن الكريم بإشاراته المتكررة للسنن والظواهر الكونية والحضارية (العمرانية) يفتح مجالاً للتوفيق الرصين والحذر بينه وبين الفكر العلمي والفلسفي في موضوع «السببية» على اختلاف أوجه النظر إليها. وخير دليل علي ذلك أن نظرتي كل من محمد عبده والعقاد -على التباعد بينهما- قد أمكن استقاؤها من نطاق المقاربة بين العلم والقرآن في هذه المسألة. غير أنه يمكن للبعض المجادلة منهجياً هنا أن هذه المقاربة قد لا تنتهي بالتطابق. فالعالم الطبيعي قد يدرس قوانينه في حد ذاتها ويقف عندها دون أن يربطها بأي عامل ما ورائي، سلباً أو ايجاباً، نفياً أو إثباتاً. وهذا ما يجب أن يكون إذا أردنا أن نظل أمناء لمنهج العلم وطبيعته الموضوعية المحايدة بالنسبة لكل ما يتجاوز نطاقه. أما إذا أراد العالم الطبيعي، بفعل قناعته، أن يصل إلى القانون الأعظم، وراء كل القوانين المحسوسة -كما فعل اينشتاين مثلاً- فإنه على الأرجح لن يشارك رجال الدين تماماً في فهمهم لهذا «السبب الماورائي» باعتباره ذاتاً متشخصة، بل سيراه قريباً من صورة اله أرسطو، «المحرك الأول» أي إن الحق واحد ولكن الأفهام تتباين في فهمه.

---

(٢٤) ويبدو ان العقاد لم يفهم محمد عبده حق الفهم ولم ينفذ إلى دقائق فكره، على الرغم من ارتباطه الشديد بمدرسته وعيشه في أجوائها الفكرية، وعلى الرغم من قيامه بتأليف كتاب عنه في سلسلة عبقرياته. فالعقاد يرى بالنسبة إلى الجذور الفلسفية لفكر محمد عبده ان: «أقرب الآراء إلى الأستاذ الإمام آراء حجة الإسلام أبي حامد الغزالي رضوان الله عليه، فهو قريب منه في كل ما ابتعد به الفهم بينه وبين الفلاسفة أو المعتزلة أو المتكلمين. وليس بينه وبين حجة الإسلام من خلاف يذكر الا كان - على الاكثر - من قبيل الاختلاف في الدرجة دون الجوهر. فان الأستاذ الإمام لا يشتد على الفلاسفة إشتداد حجة الإسلام، ولا يقول بالتكفير..» - راجع: العقاد، عبقري الإصلاح والتعليم، ص ١٩٢. ولكنا كما رأينا أعلاه فان محمد عبدة يثبت السببية وفعل النواميس المنتظم بينما يلغيها الغزالي؛ أضف إليه إن عبده يعتبر العقل أصلا للإسلام وموصلا للإيمان وحارسا للمعتقد بخلاف الغزالي. كما قال عبدة بخلق القرآن مع المعتزلة. ونراه في «رسالة التوحيد» يبدى أسفه لانحدار الفلاسفة على يد «الغزالي ومن على طريقته» وإلاّ «لارتقت علومهم، وارتقت بها الصناعة واتسع العمران» - ص ٣٠ ويبدو ان أقرب المفكرين للغزالي هو ... العقاد ذاته!

أما المبدأ الثالث الذي يمكن الأخذ به في التفسير العلمي للقرآن فهو محاولة ذلك النوع من المقارنات بين آيات الرؤية الكونية الطبيعية، والبصيرة التاريخية الحضارية، في القرآن وبين ما يماثلها من معطيات المعرفة العلمية المؤكدة المشهودة، بشرط ألا تخضع هذه المقارنات والمقاربات لأي نوع من التحوير في معنى القرآن أو مفهوم العلم[٢٥].

كان من الممكن -ضمن هذه المبادىء والتحفظات- تأسيس تقليد للتفسير التوفيقي بين القرآن والعلم. غير أن معظم ما نراه من محاولات بهذا الصدد لا يغاير روح الدين والعلم فحسب، بل يخرج على أبسط قواعد المنطق ومبادىء الصدق مع الذات. فمن ذلك:

(٢٥) فعلى سبيل المثال يمكن أن تعطى للآية (وجعلنا من الماء كل شيء حي - الانبياء: ٣٠) تفسيرا علميا تفصيليا يتجاوز مجرد الملاحظة العامة بشأن اعتماد جميع الكائنات الحية على الماء، بما لا يخرج عن تعميم الآية وشمولها ولا يعرّض معناها لأي تحوير أو تمحل، نحو قولنا: «فمعظم العمليات الكيماوية اللازمة للحياة والنمو تحتاج الى الماء.. وهو يساعد على بقاء درجة الحرارة فوق سطح الأرض عند معدل ثابت ويصونها من التقلبات العنيفة، ولولا ذلك لتضاءلت صلاحية الأرض للحياة الى حد كبير» (راجع: عفيف طبارة، روح الدين الاسلامي، ط ١٥، ص ٤٩ -٥٠) كما يمكن بالمثل، استناداً الى مبدأ العمق التأويلي للنص القرآني لدى معظم المذاهب، ان نأخذ معنى الزوجية في الآية (ومن كل شيء خلقنا زوجين - سورة الذراريات ٤٩) بما يتجاوز المفهوم الحرفي من «ان الزوجية هي أساس في كيان المملكة الحيوانية والنباتية»، الى تلمّس معنى «الثنائية» في سائر مظاهر الوجود كبيرها وصغيرها، ظاهرها وخفيّها، بحيث يكون من المقبول إدراج ظاهرة السالب والموجب في التكوين الذري والتيار الكهربي ضمن الزوجية التي يشير اليها القرآن. (المصدر ذاته: ص٥٥-٥٦). إن مثل هذا التفسير يمكن الأخذ به باعتباره أحد الوجوه المحتملة للمعنى القرآني، دون ان يكون بالضرورة المعنى الوحيد، ودون ان يرتبط بهاجس «الاعجاز العلمي» أو الإخبار بالغيب، ودون أن يعني حتمية توافق القرآن مع العلم في كل الأمور التفصيلية التي قد يتجاوزها العلم ذاته.

١- تفسير الآيات على ضوء فرضيات غير ثابتة ولا يوحي بها النص القرآني ضرورة أو جوازاً، كتفسير الآية (أو لم ير الذين كفروا أن السماوات والأرض كانتا رتقاً ففتقناهما، سوة الأنبياء ٣٠) بالقول: «هذه معجزة من معجزات القرآن يؤيدها العلم الحديث الذي قرر أن الكون كان شيئاً واحداً من غاز، ثم انقسم إلي سدائم، وعالمنا الشمسي كان نتيجة تلك الإنقسامات»[٢٦].

٢- اعتبار كل اشارة كونية طبيعية في القرآن مبحثاً في علم من العلوم الحديثة، كالقول بأن الاية (هو الذي يريكم البرق خوفاً وطمعاً وينشىء السحاب الثقال، سورة الرعد، ١٢) تدخل في باب علم الفيزياء [٢٧].

٣- محاولة المطابقة بين الملاحظات التفصيلية في القرآن والحقائق أو المعلومات الجزئية في العلم بالتأويل المتعسف، كالقول أن الاية (وبالنجم هم يهتدون) إشارة إلى أن النور الأصلي الذي نراه في الكون يشع من «نجوم» وليس من «الكواكب» العاكسة لأضواء النجوم، ولهذا السبب استخدم القرآن كلمة النجوم لدى ذكر الاهتداء، دون الكواكب [٢٨]، وأكثر التفسيرات التعسفية هي من هذا النوع في مقارناته والتي تفتقر إلى الإحساس بالفارق بين الأسلوب القراني الفني التصويري المعبّر عن معطيات الوجود بالحدس والرؤيا، وبين الوصف

---

(٢٦) طبارة، روح الدين الإسلامي، ص٤٩. ويعقب العقاد على مثل هذا التفسير: «من شاء فليفهم إن النظرية السديمية هي النظرية الدخانية على وجه من الوجوه (الآية: ثم استوى الى السماء وهي دخان، سورة فصلت: ١١) ولكن ليس له أن يجعل رأيه هذا عقيدة من العقائد القرآنية، ص ٢٠٤.

(٢٧) يوسف مروة، العلوم الطبيعية في القرآن، ص ٨٨. وقد قرر هذا المؤلف ان في القرآن ٦١ آية في علم الرياضيات، و٦٤ آية في علم الفيزياء، و٥ آيات في علم الذرة، و٦٢ آية في النظرية النسبية، و٢٠ آية في المناخيات و ٢٠ آية في الجيولوجيا. ويبدو انه يفصّل في هذا المجال ما أجمله سلفة طنطاوي جوهري صاحب تفسير الجواهر عندما ذكر ان الايات العلمية في القرآن يبلغ عددها ٧٥٠ اية، بل ان مروة حاول أن يحدد مقادير رياضية لليوم الإلهي (وإن يوما عند ربك... الآية) وان يستخرج منها سرعة «النور الإلهي» بالمقارنة بسرعة النور العادي- مروّة، ص ١٨٠-١٩٨.

(٢٨) حنفي احمد، التفسير للآيات الكونية في القرآن، ص٢٥-٣٥.

العلمي المادي الحسي[٢٩].

٤- الوصول إلى درجة اعتماد قصص الخيال العلمي، مثل تصوّر وجود كائنات حية وعاقلة ومتديّنة في الكواكب، والقول بأن ذلك من نبوءات المستقبل التي لا شبهة فيها - استناداً الى بعض التوقعات شبه العلمية التي استبعدها العلم في السنوات الأخيرة- وإنها من المعجزات التي سيثبتها العلم للقران تصديقاً لقوله تعالى (تسبّح له السماوات السبع والأرض ومن فيهن(، علماً أن من يسبح لله في السماوات -حسب المعتقد الإسلامي- هم الملائكة[٣٠].

٥- الوقوع في محاولة الجمع بين مفاهيم متباعدة أقرب الى التناقض منها الى التوافق كالقول أن دعوة القران للإعتقاد اليقيني الثابت الراسخ وعدم الاكتفاء بالظن (الاية: ...إن الظن لا يغني من الحق شيئاً -سورة يونس ٣٦، والاية: ولا تقف ما ليس لك به علم)، إن هذه الدعوة للإعتقاد الاسلامي الحق هي بعينها «الفلسفة الوضعية (Positivisme)»[٣١]، وهي أحدث الفلسفات نشوءاً وأعمّها سلطاناً على العقول، فقد تعبت الإنسانية من الفلسفات الظنية، وأنفت أن تنقض في كل جيل ما

(٢٩) ويبدو إنّ نزعة المسارعة إلى اعطاء تفسير علمي لكل إشارة قرآنية، عميقة التأثير في تفكير بعض المفسرين المحدثين، حتى لدى المعارضين منهجيا للتفسير العلمي التوفيقي، وتكاد تظهر بين وقت وآخر بصورة غير واعية، وكأنها تنبيء عن شك خفي مبطن لدى الكاتب أو توقّع هذا الشك لدى القراء والجمهور المتلقي، ما لم ينزع هذا الشك بشهادة من العلم الحديث. (راجع تحليلنا للتوتر الشكّي الخفي في الفكر التوفيقي)؛ ومثالا على ذلك فان الدكتورة عائشة عبد الرحمن، وهي استاذة في علم التفسير الأصولي، قد وقفت بصرامة، ورغم ميول القراء، ضد محاولة مصطفى محمود (القرآن: محاولة لفهم عصري)، وأصرّت على التقيد بتفسير القرآن «كما فهمه الصحابة في عصر المبعث ومدرسة النبوة» - (راجع كتابها: القرآن والتفسير العصري، سلسلة اقرأ، ١٩٧٠، ص ٨)؛ وكان هذا موقفا مبدئيا واضحا من جانبها. ولكنها تفاجئنا في كتابها (مقال في الانسان: دراسة قرآنية) في الفترة ذاتها (١٩٦٩) بالقول: «وليس من الضروري ان يقتصر مفهوم الجن على ما ألفنا اطلاقه على تلك الاشباح...وانما يتسع اللفظ ... لأي جنس غير بشري يعيش في عوالم غير منظورة... وراء حدود عالمنا الأراضي، ... وبهذا المدلول الرحب تنتفي شبهة الخرافة... اذا قدرنا ان الكشوف العلمية... لا تنفي احتمال وجود جنس غيرنا يعيش في عوالم خفية (؟؟) كالكواكب والقمر «هل هذه خفية بالنسبة للعلم؟ - المصدر المذكور ص ١٤؛ فهل هذا هو فهم «عصر الصحابة» للقرآن؟ وهل ما تشير اليه المفسرة علم أم خيال روائي؟

(٣٠) نوفل، الله والعلم الحديث، ص١٨٨-١٩٢.

(٣١) هذا المصطلح من وضع عفيف طبارة مؤلف الكتاب الذي نستشهد به.

أبرمته... في الجيل السابق، فضلاً عن أنه كثيراً ما أدت الظنيات إلى بناء أحكام خيالية طوّحت بأهلها إلى مناح شتى من الخلافات. هذا رأي الفلسفة الوضعية التي أساسها الدليل المحسوس الذي لا ينقض في عهد من العهود المستقبلية وهو بعينه أساس الحكمة القرانية [٣٢].

وسواء فهمنا «الوضعية» بأنها نظرية أوجست كونت في سيادة مرحلة العلم ونقضها للمرحلة الميتافيزيقية والتجريدية السابقة، أو فهمناها بأنها مدرسة الوضعية المنطقية Logical Positivism والتحليل اللغوي -فالمفسّر يطلق المصطلح على علاته ليحقق ما يهدف إليه من توفيق- فإن المذهبين ينقضان المعرفة الدينية من غيبية وميتافيزيقية تجريدية نقضاً تاماً، ويعتمدان على المحسوس الذي يدرك بالعيان، والمدرسة الثانية بالذات تعتبر الكلمات التجريدية أو الغيبية نوعاً من التصوّر اللفظي الذي لا يمكن التثبت من وجوده العيني بالدليل المحسوس، وكان الدكتور محمد البهي محقاً عندما اعتبر دعوة الدكتور زكي نجيب محمود للوضعية المنطقية منافية للإعتقاد الإسلامي [٣٣]، فكيف يجوز -حسب أي مقياس من مقاييس احترام العلم والدين- التجرؤ على الإدعاء بأن الفلسفة الوضعية هي الحكمة القرآنية بعينها؟ في حين أن الأولى لا تعترف بغير عالم الشهادة، بينما تستند الثانية أساساً إلى عالم الغيب؟

إن هذا النوع من التوفيق التلفيقي -الذي يسيء إلى الجوانب الإيجابية الأخرى من مسألة اللقاء بين العلم والدين على المستويات الفلسفية الرصينة- لا يمكنه أيضاً من أن يحقق الغرض الأصلي من الدعوة إلى العلم لدى رواد الإصلاح، فهو لم يسهم، ولا يمكنه أن يسهم في تحقيق نهضة علمية أصلية لأنه يلتصق بقشور العلم وأوهامه دون لبابه وحقائقه، كما أنه لا يحمي العقيدة لأنه يمزجها بتخريجات متهافتة لا تقبل بها روح العلم الحقيقي ولا روح الدين الحق. وإذا كانت هذه هي النتيجة العلمية للتوفيق بين الدين والعلم، فالأفضل مواجهة التناقض بينهما بأمانة فكرية وأخلاقية. ونخشى أن الأثر الوحيد لهذا الإتجاه التلفيقي هو تضخيم روح الإدعاء والمكابرة في

(٣٢) طبارة، روح الدين الاسلامي ص ٢٧٠.

(٣٣) محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث، ص٢٨٣-٢٩١.

نفس الأمة وعقلها، والإيحاء الكاذب إليها بأنها امتلكت وجهي الحقيقة من علمية ودينية قبل غيرها، وبصورة أفضل من غيرها، في الوقت الذي تشير فيه حقائق واقعها الراهن إنها تأتي ضمن الأمم التي ما تزال بعيدة جداً عن طليعة الركب العلمي للبشرية.

إنّ هذا الكم من التفسيرات التي تدعي الانتساب للعلم يجب ألا نمر به قبل أن نضع إلى جانبه في الكفة الأخرى من الميزان الحقيقة الصلبة التالية لندرك مدى إخفاق هذا الإتجاه في تحقيق النهضة العلمية: «ويؤلمني حقاً أن أقدم لكم هذه الصورة القاتمة عن قيمة العلم العربي في قرينته العالمية. فنشاطنا العلمي في سنة ١٩٦٦ لا يمثل سوى ٣٪ مما هو ملقى على عاتقنا فيما لو كنا أعضاء بالغين في المجتمع الدولي. ثم إن هذه النسبة الضئيلة موزعة على البلاد العربية المختلفة توزيعاً أبعد ما يكون عن التكافؤ، فهي تقريباً مركزة في بلد عربي واحد، ومعنى هذا أن أكثرية بلادنا العربية تحتل أدنى المراكز العلمية حتى بالنسبة للكثير من البلاد المتخلفة»[٣٤].

---

(٣٤) الفكر العربي في مئة سنة، الجامعة الاميركية، ص٦٢٨؛ وبازاء هذا التخلف العلمي نجد أصحاب التفسير التوفيقي يستمرون في ايهامهم للعقول بامتلاك ناصية العلم، على نحو ما كتبه أحدهم عن تأثير كتبه: «... اذ تتوالى طبعات هذا الكتاب الذي هداني سبحانه الى وضعه ... أوائل عام ١٩٥٧، وكان جديدا على المكتبة العربية(؟)... جاء بالعلم بأسلوب ديني، وعالج الدين بأسلوب العلم. وفي فصل عن الإعجاز العلمي للقرآن الكريم أورد آيات تقرر محاولات لا بد أن الإنسان سيبذلها لغزو الفضاء ودراسة ما فيه. وبعد صدور الكتاب بستة أشهر كاملة أطلق الإنسان أول قمر صناعي في أول محاولة لدراسة الفضاء، وتوالى أطلاق الاقمار وسفن الفضاء.... وكأنها لتؤكد سبق القرآن الكريم في ايراد ما يصل إليه العلم» — انظر: عبد الرزاق نوفل الله والعلم الحديث، ص ٣. ومثل هذا الإدعاء كان سيكون في محله لو ان الأمة العربية المسلمة هي التي أطلقت القمر الصناعي بإبداعها وبما في قرآنها من روح علمية. أما والحقيقة العلمية للأمة بعكس ذلك تماما، فان هذا النوع من التفكير من شأنه أن يجعل الأمة تعتمد في أعمق قناعاتها على وهم العلم، وتفاخر الأمم بوهمها هذا، بينما غيرها يحقق السبق في دنيا الحقيقة الصريحة الصلبة التي لا تقبل الخداع والانخداع. والثابت ان قطاعات كبيرة من المسلمين ما تزال تتقبل هذا الايهام.

وما يجب التنبه إليه بالنسبة للعلاقة بين القرآن والعلم في التحليل النهائي، إنّ الأسلوب القرآني بطبيعته البلاغية يستخدم العبارة إستخداما تصويريا جماليا نفسيا يعتمد مخاطبة الشعور الإنساني بمختلف عناصره لبعث الإيمان في النفس عن طريق الحدس والرؤيا، بينما العلم يستخدم الكلمة إستخداما محددا دقيقا عينيا جازما لا يحتمل تعدد وجوه المعاني وصور التعبير، وذلك لكشف الحقيقة الموضوعية المحايدة التي تبدو له في حينه. من هنا فالتوفيق التفصيلي التطبيقي بينهما يحاول الجمع بين طبيعتين مختلفتين.

وعندما نوصل الأمور في عملية التوفيق هذه الى نتائجها المنطقية، فالمحذور أن نغيّر من نص الدين أو من مضمون العلم. ومن الأمثلة النادرة على اشكالية المطابقة المباشرة بين المصطلح القرآني والمصطلح العلمي هذا التحليل الطبي للآية(خلق الإنسان من علق)، فلعله يحسم لنا مصير هذه المحاولات ويثبت لنا عقمها: «وتفسير العلقة بالدم الجامد تفسير تسمح به اللغة ولا يسمح به الطب أوعلم الأجنة خاصة.

فاذا استشرت قاموسا من قواميس اللغة على اختلافها وجدت الدم الغليظ أو الجامد من معاني العلقة. ولكن الحقائق الثابتة في علم الأجنة لا يمكن ان تفسر العلقة بالدم الجامد أبدا.

فالعلقة، كما قرر القرآن الكريم في آيات أخرى هي طور من أطوار الجنين يعقب النطفة أو البويضة الملقحة ويسبق المضغة، فهي ثاني أطوار الجنين .... وواضح من الوصف الذي قدمناه للدم السائل والدم الجامد ان الجنين في المرحلة التي سماها القرآن بالعلقة ليس من الدم الجامد أو السائل في شيء.

بل ان الجنين حتى الأيام الأخيرة من طور العلقة لم يكن يحتوى خلايا دموية على الإطلاق. فالراجح ان الخلايا الدموية لا تتكون طلائعها إلاّ حول اليوم الثامن عشر من حياة الجنين. ومن أجل هذا نرفض ما ذهب إليه المفسرون من ان العلقة دم جامد، ونرفض ترجمة العلقة بالكلمة الانجليزيةclot التي تقابل الدم الجامد في العربية. وحجتنا في هذا الرفض تعارض هذا التفسير مع المفهوم الطبي لما يقابل العلقة من مراحل الجنين»[٣٥].

---

(٣٥) جمال الدين عيّاد، بحوث في تفسير القرآن، سورة العلق، ص ٦٣–٧٢.

إن مثل هذا الطرح الإشكالي لاختلاف المفاهيم المصطلحية بين الدين والعلم يكشف لنا الإحتمالات الحقيقية والنتائج المنطقية الكامنة في محاولات الموافقة المباشرة بين النص الديني والمعرفة العلمية القابلة للتغير والتعديل.

ولعل في هذا النموذج ما يلخص النتيجة العملية المنتظرة والمحققة لمسيرة حوالي قرن واحد من جهود التفسير التوفيقي بين العلم والقرآن في الفكر الإسلامي الحديث.

وليس صدفة ان الاتجاهات الرئيسية الثلاثة في هذا الفكر، بما في ذلك الاتجاه التوفيقي ذاته، قد أجمعت على معارضة هذا المنزع، ذي التأثير القوي مع ذلك على عامة المسلمين من أنصاف المتعلمين، وحذّرت من خطره على العلم وعلى العقيدة(٣٦).

وذلك أن العقيدة الدينية من الثوابت، أما المعرفة العلمية فمن المتغيرات وهي عرضة للخطأ والتعديل والنقض، ومن التعسف اخضاع النص الديني لهذا كله.

---

(٣٦) من الوجهة السلفية في نقد هذا المنزع أنظر: عبد المجيد المحتسب، إتجاهات التفسير، ص ٤ ٣١-٣٢٣.
ومن الوجهة التوفيقية انظر عرضا لآراء كبار المفكرين التوفيقيين في دحضه في: المصدر السابق، ص ٣٠٢-٣١٤، وانظر ايضا كتاب عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطيء)، القرآن والتفسير العصري، سلسلة إقرأ، عام ١٩٧٠.

ومن الوجهة العلمانية، انظر: صادق العظم، نقد الفكر الديني، ص ٥١-٥٧ تحت عنوان «التوفيق التعسفي».

ويرى الدكتور خليل حاوي من وجهة فلسفية مؤمنة بالعقل والإيمان، ان الاعتقاد التقليدي بأن الدين يشتمل على نظرية علمية في حقائق الطبيعة، وان العلم الطبيعي تابع للإيمان الديني مستند إليه أصلا»، هذا الإعتقاد لا يخفى ما أحدثه: «من فساد في الدين وشك في أسسه ومعتقداته التي كانت تتزلزل لكل إكتشاف جديد ينقض العلم القديم الذي تبناه الدين وجعله فرعا من نظرته الى الوجود». ويتحدد الموقف المأمون على النحو التالي: «الإيمان لا يمكن أن يعارض العلم، كما انه لا يمكنه ان يستند إلى نظرياته إطلاقا» – خليل حاوي، العقل والإيمان (أطروحة مخطوطة) مكتبة الجامعة الأمريكية، ص: ٩٧-٩٨.

٢- العقاد ومحاولة التوفيق بين الإسلام والداروينية

إيضاح تمهيدي :

(في رسالة« الرد على الدهريين» - النيتشريين - أغلق جمال الدين الأفغاني إمكانية التوفيق بين الإسلام والداروينية. غير ان مجتهدين إثنين من مدرسته - هما الشيخ رشيد رضا والمفسر العصري طنطاوي جوهري - ألمحا إلى إمكانية التوفيق بينهما مبدئيا، دون أن يتصديا لمعالجة المشكلات الناجمة عن ذلك بصورة مباشرة.

(حتى جاء عباس محمود العقاد، فعمل (منذ ١٩٤٧) على التمهيد للتوافق الحذر - لكن التفصيلي والمباشر - بين المعطيات القرآنية والمعطيات الداروينية في مسألة نشوء الطبيعة والإنسان، حتى توصل في كتاب «الإنسان في القرآن» - وحقيقة موضوعه : الإنسان بين القرآن وداروين - إلى انجاز التوفيق بين الجانبين بشكل صريح ومفصل، ولكن من منطلق ايماني لا يتعارض مع الدين.

هذا التطور الفكري تحقق دون ردة فعل دينية في مستواه، لأنه جاء - من متكلم إسلامي - بالتدريج وبطريقة متصالحة مع الدين، فلم تحدث تلك الصدمة الحيوية التي وقعت في البدء عندما بشر بالمذهب شبلي شميل واسماعيل مظهر.

ومع هذا ظل المحافظون يرفضون القبول حتى بفكرة التطور ومغزاه - ناهيك بحقيقته البيولوجية - كما يعبر عن ذلك الشيخ الأكبر (السابق) للجامع الأزهر عبد الحليم محمود (المتوفى ١٩٧٨) وبعض مفكري الأخوان ..)

واذا كان التفسير العلمي المباشر لم يحقق نتائج ذات شأن في هذه الفترة، فان توفيقا علميا أعمق وأخطر كان يجري على يد المفكر الذي رأيناه يحذّر من اخطاء التفاسير العلمية، وهو عباس محمود العقّاد ذاته.

إن هذا المتكلم «العالم بفنون الجدل، والقدير على تسخير ثقافته الفلسفية والعلمية لخدمة أغراضه التوفيقية الكلامية، قد حارب نوعا ساذجا من التوفيق ليحقق نوعا آخر منه يمس صميم المعتقد وأسسه وأصوله، ويمهد للجمع بين مفهوم روحي غيبي لمنشأ الوجود والإنسان ومفهوم مادي حسي لهذا المنشأ.

ولقد عمل على تحقيق ذلك بشيء غير قليل من البراعة الممزوجة بالتحفظ والحذر بحيث استطاع في النهاية عقد مصالحة بين الدين وبين مذهب مادي أثار ظهوره في

البداية أعنف المعارك الفكرية في المسيحية ثم في الإسلام، وهو مذهب التطور الدرويني، أو مذهب النشؤ والارتقاء حسب مصطلح عصر النهضة[٣٧]؛ وذلك دون أن يثير معارضة تذكر من رجال الدين تجاه محاولته، بل ظل في نظر الكثيرين المفكر «الروحي» المسلم الذي أبلى أحسن البلاء في رد غائلة المذاهب المادية عن الإسلام[٣٨]، وكانت المفارقة العجيبة أنه كان يمهد لقبول الداروينية المادية اسلامياً، ولا ندري ان كان قد فاته – وهو المجادل البارع – ان القبول بالمادية التطورية الداروينية يمثّل منتصف الطريق – من واقع التطور الفكري التاريخي للغرب – نحو إمكانية القبول بالمادية الجدلية الماركسية، أو بشيء قريب منها في النظر الى تطور الحياة والمجتمع والأفكار تطورا ماديا[٣٩]، وذلك ما قاومه العقاد بضراوة في فكره.

فمنذ عام ١٩٤٧ نجد العقاد في كتاب «الفلسفة القرآنية» يقارب موضوع التطور الكوني والبيولوجي مقاربة تدل على رغبته في إزالة الفجوة بين مفهوماته العلمية والمفهومات القرآنية حول هذا الأمر.

يبدأ باعطاء مدلول «الأيام الستة» القرآنية الخاصة ببداية الخلق، امتدادا دهريا فلكيا: « .. والذين فسّروا الأيام الستة بأيامنا هذه، كما نعدها في كل أسبوع، قد أخطأوا الفهم ووجب أن يدركوا خطأهم قبل أن يتبيّن للعلم ان تاريخ الكواكب يمتد الى ملايين السنين .. وان الأيام الستة غير أيام الكرة الأرضية في دورتها حول الشمس »[٤٠].

---

(٣٧) أنظر التاريخ الفكري لهذه المعارك في : Hourani, Arabic Thought, PP. 248-250.
وأيضا في : هشام شرابي، المثقفون العرب والغرب، ص ٧٩ (الترجمة العربية)؛ وعلي المحافظة، الاتجاهات الفكرية عند العرب، ص ٢٣٨-٢٤٣؛ وعباس محمود العقاد، الإنسان في القرآن، فصل «مذهب التطور في الشرق العربي»، ص ١١٢-١٣٨.

(٣٨) د. عثمان أمين، الجوانية، فصل «الجوانية في أدب العقاد»، ص ٣٩٤.

(٣٩) نلاحظ مثلا ان القبول بالداروينية من جانب المفكرين المسيحيين العلمانيين العرب (شميل، انطون) قد صاحبه قبول بمبادئ الفكر الإشتراكي واليساري في الوقت ذاته – انظر: هشام شرابي، المثقفون العرب والغرب، فصل «الايدولوجية الإجتماعية للمثقفين المسيحيين»، ص ٧٦-٩٤. «والداروينية الإجتماعية»، هي همزة الوصل بين التطور البيولوجي والتطورية المجتمعية ذات المنزع الإشتراكي.

(٤٠) العقاد، الفلسفة القرآنية، ط٢، ص ٢٠٥.

ثمّ يقرّب بين النظرية الدينية والعلمية بشأن واقعة بدء الحياة الانسانية على الأرض مستندا الى تقديرات قرآنية:

« .. واذا قيل ان بث الحياة في طينة آدم تمّ في يوم واحد، فان اليوم الواحد مجهول المقدار في علم الله: (انّ يوما عند ربك كألف سنة مما تعدون)، وقد يكون اليوم خمسين ألف سنة كما جاء في قوله تعالى: تعرج الملائكة والروح اليه في يوم كان مقداره خمسين الف سنة) [41]، وهكذا يتخذ زمن بث الحياة – من مقارنات الاشارات القرآنية – بعدا دهريا سحيقا يماثل امتداد الزمن التطوري اللازم لنشأة الأحياء. ثمّ تتعدد أيضا مراحل الخلق من بدء خلق الطين إلى تاريخ تحويله بنية آدمية: « .. هذا من حيث الموعد المقدور لبث الحياة في طينة آدم بعد تسويتها، فما هي التسوية .. وكم من الزمن قدّره الله تعالى لاظهار هذ التسوية في خلق الطين، وفي خلق البنية الآدمية منه [42].

وبعد هذا التمهيد، أصبح ملازما طرح مذهب داروين في التطور طرحا قبوليا، ولكن بشيء من التحفظ: « والذين أنكروا مذهب التطور يحق لهم أن ينكروه من عند أنفسهم لأنهم لم يطمئنوا إلى براهينه ودعاواه، ولكنهم لا يجوز لهم ان ينكروه استنادا إلى القرآن الكريم، لأنهم لا يملكون أن يفسروا خلق السلالة الآدمية من الطين على نحو واحد يمنعون ما عداه، وكل ما يجوز لهم أن يوجبوا الإيمان بأن الله سبحانه وتعالى سوّى الطين وبثّ فيه روح الحياة، فصنع منه السلالة التي تنشأ منها آدم عليه السلام [43].. فأما أن يحتّموا كيفية التسوية وكيفية النفخ وكيفية خلق

---

(٤١) المصدر ذاته: ١٩٧.

(٤٢) المصدر ذاته: ١٩٧. ويضيف: «لأنه ينبغي أن يعلم – عقلا وايمانا – بأن اليوم اذا نسب إلى الاله أو الى عمر الكون لن يفهم منه انه يوم من ايام عمر الانسان، قبل أن يوجد..»، ص ٢٠٦.

(٤٣) إن العقاد يفترض هنا وجود سلالة أرضية نشأ منها آدم ووجدت على الارض قبل نشأته، وذلك إنسجاما مع فكرة التطور؛ ولكن قصة الخلق الديني وهبوط آدم من الجنة إلى الأرض، وما يذكره القرآن عن دهشة الملائكة لظهور السلالة البشرية إبتداء من ادم لا قبله (قالوا: اتجعل فيها من يفسد فيها... الآية، سورة البقرة) كل ذلك لا يتفق مع ما يرمي اليه العقاد. غير انه يغفل هذه الشواهد هنا لان مستلزمات عملية المزج التوفيقي المقصود تتطلب ذلك.

السلالة والزمن الذي خلقت فيه، فهو ادعاء على القرآن الكريم لا يقبل منه على وجه من وجوه النفي أو وجوه الإثبات. ويجوز أن يكون مذهب التطور ناقصا في تطبيقه على الحياة وعلى الكائنات العضوية، وبخاصة في قول اتباعه بتحول الأنواع .. ولكن لا يجوز أن نقحم الآيات القرآنية في إنكار النشوء والتطور، فإنّ إنكاره أخطر من إنكار القائلين بتكفير الفلكيين، لأنهم ذهبوا إلى استدارة الأرض ودورانها حول الشمس في الفضاء »[٤٤].

ويتضح من وضع العقاد لمذهب النشوء في مستوى ثبات إستدارة الأرض ودورانها – من حيث عدم جواز إنكاره – بل إعتبار ذلك «أخطر» من إنكار الإستدارة والدوران، بأنه يعتقد بوجاهة معظم الأسس التي يستند اليها المذهب، إن لم يكن كلها؛ وان ما ينقص القبول به ايمانيا إضافة الإعتقاد بأن إرادة الله كانت وراء حركة التطور ومراحله وغايته، وانه بعد التسليم بالإرادة الالهية، فان المضمون العلمي لمذهب التطور الداوريني يمكن، بل يستحسن، القبول به دينيا، طبقاً لهذا التسويغ الفكري الذي يسوقه.

ويعود العقاد في كتاب « حقائق الإسلام وأباطيل خصومه» عام ١٩٥٧ – أي بعد عشر سنوات من تأملاته الأولى حول الداروينية – ليلمح الملمح ذاته من منطلق النزعة المنفتحة القبولية للمذهب، وبقصد إقامة جسور التصالح بينه وبين المعتقد الديني الإسلامي: « .. هذا التعريف الجديد (للإنسان) الذي زيد في العصر الأخير هو تعريف العلماء النشوئيين القائلين بمذهب التطور، أو مذهب النشوء والارتقاء، ومعظمهم يعرّفون الإنسان بانه حيوان راقٍ فيضعون هذا التعريف مقابلاً لقول القائلين: إن الإنسان روح منكوس أو ملك ساقط من السماء. ما قول المسلم في هذا المذهب الجديد؟ .. وهل في نصوص دينه ما يفسر هذا المذهب تفسير الموافقة والقبول ... (أو) يوجب عليه رفضه والأعراض عنه ؟ [٤٥].

وبعد أن يورد تحفظه المعهود المزدوج بشأن تجنب إقحام القرآن في مذاهب العلم المتغيّرة، مع ضرورة التسليم بحق العقل في البحث، يقول: « وعلى هذه السنّة يرجع المسلم إلى آيات كتابه وأحاديث نبيه فلا يرى فيها مانعا يمنعه أن يدرس التطور ويسترسل في مباحثه العلمية إلى حيث يلهمه الفكر وتقوده التجربة» [٤٦]. وعلى ضوء

(٤٤) الفلسفة القرآنية ٢٠٥.

(٤٥) العقاد، حقائق الإسلام وأباطيل خصومه ط٣، بيروت ، ص ١٢٩.

(٤٦) حقائق الإسلام، ص ١٣٠.

الآيتين (وبدأ خلق الإنسان من طين) و (لقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين)، يستخلص: « واذا اعتقد المسلم ان خلق الإنسان الأول مبدوء من الأرض، وانه مخلوق من سلالة أرضية، فلا عليه بعد ذلك أن يسفر مذهب التطور عن نتيجته المقررة كيف كانت على الوجه القاطع المتفق عليه، فما يكون في هذه النتيجة نقص لعقيدة المسلم في أصل الانسان: انه جسد من الأرض وروح من عند الله، وليس في وسع العالم النشوئي أن يدحض هذه العقيدة برأي قاطع أحق منها بالتطبيق والإيمان»[٤٧].

إذن فالقرآن في تفسير العقاد لا ينقض مذهب النشؤ. وهذا المذهب لا يدحض عقيدة المسلم القائمة على الإيمان بفعل الإرادة الإلهية في حركة التطور. وليس بين «العالم النشوئي» والعالم المسلم نقاط إختلاف جوهرية[٤٨].

وفي كتاب «عقائد المفكرين في القرن العشرين «يعود العقاد – للمرة الثالثة – ليطرح المسألة بقبول أوثق، وبتفهّم أكثر.، وبحسم فكري أكثر وضوحا، ممّا يدّل على الحاح مسألة التوفيق بين الإسلام والداروينية على فكره، واقتناعه الشخصي بمذهب التطور وتعاطفه معه. ويبدو ان العقاد قد أدرك أهمية فكرة «التطور» – لا في قرينتها البيولوجية فحسب – وانما في قرينتها الثقافية والحضارية بدرجة أكبر. فالحضارة الحديثة في مختلف روافدها تستند الى مفهوم التطور وما تنبثق عنه من نزعات تقدمية وتحررية ولا يمكن للاسلام المعاصر أن يبقى بعيدا عن هذا المفهوم وهو الذي يسعى للتقدم عن كل طريق. ويبدو أن العقاد يعتقد أن الإستيعاب الصحيح لمفهوم التطور الحضاري لا بد أن يقترن بقبول الأساس العلمي للفكرة كما بدأت في الداروينية، وهذه مسألة خلافية في الفكر إذ يمكن الاعتقاد بفكرة التطور دون التزام

---

(٤٧) حقائق الإسلام ص ١٣٠ – ١٣١.

(٤٨) جدير بالتنويه إنّ كتاب « حقائق الإسلام وأباطيل خصومه» الذي تضمّن هذا التوفيق بين الداروينية والإسلام قد كتبه العقاد بناء على تكليف من «المؤتمر الإسلامي» عام ١٩٥٧، وذلك من أجل «نشر الثقافة الدينية خالصة مما يشوبها من شبهات » وعلى «أن يترجم الكتاب الى اللغة الانجليزية واللغات الآسيوية، ليعم نفعه «كما يقول أنور السادات، سكرتير عام المؤتمر الإسلامي حينذاك، في تقديمه للكتاب بعد أن أثنى على جهود العقاد ثناء عاطرا. (انظر: ط٣، ص ٦).

ويمكن القول ان الايدولوجية التوفيقية للثورة المصرية تنسجم الى حد كبير مع التوفيقية الدينية التي تمثلها مدرسة العقاد وتنطلق منها. فاذا كان العقاد قد وفق بين الدين والداروينية، فان الثورة المصرية في «الميثاق» ستوفق بين الدين و «الاشتراكية العلمية» كما سيتضح في الفصل الرابع.

بالمفهوم البيولوجي الدارويني لها على وجه التحديد.

ويبدأ العقاد هنا – مداريا شعور المؤمنين ساعيا لخلق التواصل بينهم وبين أصحاب المذهب – بنفي تهمة الإلحاد عن مؤسسي المذهب: ألفرد رسل ولاس وشارل دارون: « .. لقد هوجم المذهب كثيرا باسم الدين، وجعله بعضهم مرادفا للإلحاد والالحادية، ومع هذا لم يكن والاس ولا داروين ملحدين معطلين، وكان والاس شديد الايمان بالله، خامرته الشكوك في الديانة التقليدية (٤٩)، ولم تخامره في الايمان بالله وبحكمته، ومن كلامه ما يستدل به على تصديق المعجزات وخلود الإنسان، أما دارون فلم يزعم قط أن ثبوت التطور ينفي وجود الله. ولم يقل قط ان التطور يفسّر خلق الحياة، وغاية ما ذهب إليه ان التطور يفسر تعدد الأنواع الحيوانية والنباتية، وفي ختام كتابه عن « أصل الأنواع» يقول أن الأنواع ترجع في أصولها إلى بضعة أنواع تفرعت عن جرثومة الحياة التي انشأها الخلاق» (٥٠).

وبعد نفي شبهة الإلحاد عن مؤسسي المذهب، يبرر العقاد قبوله دينيا بتراجع دعاته في القرن العشرين عن دحضهم للدين: « فالنشوئيون في القرن العشرين لا يستندون الى التطور في إنكار الدين واثبات التعطيل والإلحاد، ومن كان منهم معطلا منكرا فليس له سند مسلّم من مذهب دارون، ولا من كلام دارون نفسه عن عقائده وترجيحاته» (٥١).

هذا على جبهة العلم، أما على جبهة الدين فان الصورة قد تغيّرت أيضا: «والدينيون في القرن العشرين لا يقيمون أصول الدين على بطلان مذهب التطور، ولا يقولون بالتنافس بين الايمان والعلم في هذا الباب » (٥٢).

---

(٤٩) يقوم بين «عالم الكلام» المسلم الحديث وبين المتشكك المسيحي في الديانة التقليدية خيط خفي من التواصل. فالاثنان يشتركان – من موقعين مختلفين – في إنتقاد المسيحية التقليدية الرسمية. وتوجد فكرة شبة واعية لدى الاعتذاريين المسلمين مؤداها ان اولئك المفكرين الغربيين الاحرار لو كانوا مسلمين لما اضطروا إلى الخروج على الدين، باعتبار الإسلام دين الفطرة والعقل. ويعود ذلك في الأصل الى تعاطف حركة الافغاني ومحمد عبده مع حركة الثورة البروتستانتية واعتبارها نوعا من الإقتراب من الإسلام. أنظر ايضا: محمد عبده، الاسلام بين العلم والمدنية، ط دار الهلال، ص ٨٥–٨٧، والكواكبي، ام القرى «إنّ أفراد هذه الفئة المتحررة كلما بعدوا عن النصرانية ... ويقربون طبعا من التوحيد والإسلامية» ص ٩٤.

(٥٠) العقاد، عقائد المفكرين: ص ٦٧–٦٨.

(٥١) المصدر ذاته ص ٧١–٧٢.

(٥٢) المصدر ذاته: ص ٧٢.

وبذلك أهلّ عصر التوفيق السعيد المنشود بين الدين والمادية الداروينية: « وخفّت اليوم تلك الدفعة الأولى من جانب النشوئيين وجانب الدينيين، فتقاربت شقة العلم وشقة العقيدة في أمر الخلق والتطوّر، وجاء القرن العشرون بعد القرن التاسع عشر بنظرة جديدة في هذه المسألة .. فان لم يكن مذهب التطور آية من آيات العقيدة، فليس هو على التحقيق برهانا على بطلانها، وثبت اليوم ان الذين حاربوا الدين باسم التطور، والذين حاربوا التطور باسم الدين، كلهم في الخطأ والادعاء سواء» (٥٣).

ومن بين أهم الأسباب التي جعلت العقاد يطمئن دينيا الى مذهب التطور ما رآه من تصالح المذاهب المسيحية معه في أوربا، حيث نراه يستشهد بآراء بعض اللاهوتيين المسيحيين في التوفيق بين معطيات هذا المذهب وبين ما جاء في الكتاب المقدس عن قصة الخلق في سفر التكوين (٥٤).

ويتوّج العقاد جهوده الحثيثة في هذا المضمار بتأليف كتاب خاص عنوانه: «الانسان في القرآن»، وهو في حقيقته مقارنة توفيقية مسهبة بين الانسان في مفهوم القرآن – وهذا قسمه التمهيدي الأصغر، وبين الانسان في مفهوم الداروينية وما تفرع عنها من مذاهب تطورية وفلسفات مستقبلية، وهذا هو الهدف الأبعد منه. والكتاب فضلا عن ذلك يمثّل مرجعا مهما في الفكر العربي لتتبع مراحل مذهب النشوء في بيئته الأوربية، وللكشف عن الجذور الفكرية التطورية القديمة في الثقافتين الإغريقية والإسلامية التي تحمل شيئا من روح المذهب وارهاصاته في الفكر الإنساني القديم، هذا بالاضافة الى فصل غني بالمادة الفكرية التاريخية يرصد ردات الفعل في الفكر العربي الحديث تجاه المذهب – أو ما أسماه العقاد «المكتبة النشوئية العربية» – ابتداء من هجوم الأفغاني عليه، الى مدافعة شبلي شميل عنه، مرورا بآراء « أصحاب الاجتهاد ورواد الفكر من المسلمين والمسيحيين، ومنهم أهل

---

(٥٣) العقاد، عقائد المفكرين، ص ٧٢؛ ويشير العقاد من ناحية أخرى إلى ان ما دفع البعض لرفض مذهب التطور «سخف الكبرياء» لأنه أنف ان يكون أجداده قردة. ويخفف العقاد من وقع هذه الفكرة بتبريرها تطوريا، ممّا يدل على اقتناعه علميا بها، انظر: المصدر ذاته، ص ٧٣.

(٥٤) المصدر ذاته ص ٧١.

الاجتهاد ورواد الفكر من المسلمين والمسيحيين، ومنهم أهل السنة والشيعة، واتباع الكنائس الشرقية والغربية في بلاد العالم العربي »(٥٥).

وفي رصده للتطور «قبل مذهب التطور»، يورد من إرهاصات المفكرين القدامى حوله، ومن الماعاتهم الخاطفة إليه، ما يمكن أن نعتبره «ترجمان الوعي الباطن الذي استقر في أعماق بديهة الإنسان وغرائزه الوراثية» (٥٦)، ويذهب إلى ان ما إستشهد به «من شروح حكماء الإسلام ما هو أعجب من فروض النشوئيين بعد القرن التاسع عشر عن الأحياء ودرجاتها من البهيمية إلى القرد إلى الإنسان» (٥٧)، وكأنه يرمي إلى تأصيل المذهب، أو جذوره، في التراث الفكري الإسلامي بعد أن أثبت اتفاقه مع العقيدة الدينية. وهو في ذلك يظهر حرصا على مداواة الجراح التي خلفتها المعارك بين الدين والداروينية قبل عقود من السنين في بداية المواجهة بينهم : « ولكن الكتّاب الذين تناولوا هذا الموضوع من الوجهة الدينية قد أخطأوا – دينيا وعلميا – في إنكارهم باسم الدين أمورا لا تزال قيد البحث بين الإثبات والنفي» (٥٨)، بمعنى ان النظرية ما زالت تنمو وتحتمل التنقيح والتصحيح.

ولا يكتفي بهذا، بل ان قناعته تدفعه للدخول في الدفاع العلمي عن المذهب، بعد أن دافع عنه دينيا وتاريخيا، فيرى ان نقاده العلميين الذين أسرفوا في نقضه من زاوية ضعفه في مسألة «الحلقة المفقودة» و «الأنواع الوسطى» لم يكونوا نقادا مخلصين؛ واذا كان القائل بالنشؤ يعجز عن إقامة الدليل على تناسل النوع المتوسط فكيف يحال هذا العجز إليه، ولا يحال إلى الواقع الذي لا حيلة له فيه. فليس من الرأى السليم – دينا ولا علما – أن يرتبط رفض النشؤ بعجز النشوئيين عن أبقاء أنواع وسطى من

---

(٥٥) العقاد، الانسان في القرآن ١١٣. ويصلح كتاب العقاد هذا حول مذهب داروين في الفكر العربي منطلقا لبحث جامعي يبدأ من رفض الأفغاني له وسخريته منه ويصل الى ما بذله العقاد من جهد حثيث لادخاله ضمن دائرة القبول. على ان تتخذ هذه الدراسة نموذجا لكيفية تفاعل الاسلام جدليا مع تيارات العصر، واحتمالات ما قد يتقبله مستقبلاً.

(٥٦) المصدر ذاته: ص١٠٢-١٠٣.

(٥٧) المصدر ذاته: ص ١٨٧

(٥٨) المصدر ذاته: ص ١٣٦.

الحيوان غير قابلة بطبيعتها للبقاء والتوريث. وقد يحدث غدا أن يوجد الدليل الممكن على النوع المتوسط، أو توجد الوسيلة الممكنة للتلقيح بين الأنواع المتقاربة» [٥٩]. وهو هنا يبدو مؤمنا بمذهب التطور إلى حد التفاؤل بظهور الدلائل العلمية الكفيلة بسد فجواته ونواقصه، لذلك فعلى رجال الدين تجنب «التعجل والعنت في الخصومة الفكرية» [٦٠] تجاه هذا المذهب لئلا تعود مأساة إنكار كروية الأرض وحقيقة الجراثيم والميكروبات التي لم يجلب إنكارها غير الضرر البالغ على الدين وأهله [٦١].

واذا كانت دراسة الداروينية ومذهب التطور تحدث شيئا من الحيرة وقلق الاعتقاد بين الدين والعلم في البداية، فيجب إلا يمنعنا ذلك من متابعة البحث للوصول الى اليقين العلمي الأكيد الذي لا بد أن يقبله الدين ويباركه. وعليه فان مرحلة الشك في سبيل اليقين يجب أن يستوعبها الإسلام ويتفهّم ضرورتها ويتسامح بازاء قلقها الإعتقادي المخلص الساعي لطلب اليقين: « .. ولكن القرآن يعمل عمل الدين الصالح إذا سمح للعقل أن يلتمس الحقيقة مع كل فرض من الفروض وترك له أن ينتهي بها إلى نهاية شوطه مسؤولا عن نتيجة عمله وعما يفيد أو لا يفيد من جهوده ومحاولاته. فليس من عمل الدين أن يتعقب هذه الفروض والنظريات في معرض الجدل لتأييد تفسير أو خذلان تأويل؛ وحسبه أنه يملي للعقل في عمله ولا يصده عن سبيله، فهذا هو الوفاق المطلوب بين العقيدة والبحث، وبين الإيمان والتفكير» [٦٢]؛ وهذه من الاشارات النادرة في الفكر التوفيقي إلى جواز ترك العقل ينطلق مع كل فرض من فروضه الى نهاية الشوط في مغامراته الفكرية تلمسا لحقيقة مع تحميله نتائج بحثه الحر، سلبا أو ايجابا. فالملاحظ ان التوفيقيين يؤكدون على دور العقل، ولكنهم نادرا ما يعترفون – علنا – بالجانب الشكي الانتقادي في العقل (بالاضافة إلى جانبه الكشفي التركيبي البنائي)، ونادرا ما يفسحون لذلك الجانب مجال التحرك والفعل في نطاقه المشروع، وهذا ما جعل التوفيقية تفتقر إلى حيوية النقد العقلي الصريح،

---

(٥٩) العقاد: الإنسان في القرآن ص ١٣٧–١٣٨.

(٦٠) المصدر ذاته: ص ١٣٨.

(٦١) المصدر ذاته: ص ١٣٨.

(٦٢) العقاد: الإنسان في القرآن ص ١٨٨.

وتكون دفاعية إعتذارية، وتتعرض للتوتر الخفي غير المباح، في الباطن.

ولا يكتفي العقاد في النهاية بالوقوف عند حد تقرير التوفيق المبدئي العام بين الدين والداروينيه، بل يخطو خطوة أبعد واكثر حسما في إيصال ذلك التوفيق الى حد الصلة العضوية الثابتة بينهما وذلك بمحاولة إثبات التماثل بين جزئيات المذهب ومبادئه الفرعية، وبين الإشارات القرآنية الموازية أو المشابهة لها، بما يوحي أنه مقتنع بتصالح نهائي بينهما لا إنفصام له، يتجاوز بكثير مجرد تفهّم الفرضيات العامة للمذهب - حتى تثبت أو تنقض - كما يلمح أحيانا في سياق جدله (٦٣)، تهدئة لحدة الإعتراضات المنتظرة في بداية طرحه للموضوع.

فالقول بمبدأ «الإنتخاب الطبيعي» مقبول ومباح دينيا في تقديره، إذ « ليس في القرآن ما يوجب علينا أن نقول ببطلان الإنتخاب الطبيعي، لأن خلق الانسان من طين لا ينفي التحوّل إلى غير الطين، ولا يوجب علينا القول بكيفية الخلق من الطين على صورة من صور التركيب .. (٦٤)، بل إنّ الدين يحوي، لحسن الحظ، أدلة يمكن لدعاة التطور إستخدامها لإثبات مذهبهم. نعم إلى هذا الحد تصل البراعة « الكلامية» للعقاد؛ حيث يقول: « .. للنشوئيين المحدثين آراء قد يستمدون تأييدها لو - شاؤوا - من آيات قرآنية فسرها بعضنا (؟) تفسيرا يتقبّله القائلون بتنازع البقاء، وبقاء الأصلح، وتتابع الأطوار» (٦٥). أما مبدأ تنازع البقاء فتسنده الآية الكريمة: « ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض». وأما مبدأ البقاء للأصلح فيتقرر في قوله تعالى: « فأما الزبد فيذهب جفاء، وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض» وأما تتابع الأطوار في العملية النشوئية ومراحلها فيتأكد من الآية «وخلقناكم أطوارا» (٦٦).

وبذلك أنجزت التوفيقية المعاصرة على يد العقاد، تبرير قبول الداروينية في الفكر الإسلامي بعد رفض وتحفّظ وعلاقة اتصفت بالشد والجذب، والإقبال والنفور لمدة

---

(٦٣) العقاد: الإنسان في القرآن ص١٣٦.

(٦٤) العقاد: الإنسان في القرآن ص١٨٩.

(٦٥) المصدر ذاته: ص ١٨٧.

(٦٦) المصدر ذاته: ص ١٨٨.

قرن من الزمن؛ منذ أن كتب الأفغاني رسالته اليتيمة في الرد عليها ونقضها، إلى أن أقدم العقاد – ضمن الإتجاه التوفيقي ذاته – على تغيير الموقف منها بدراية وحذق وحذر متدرجا بها إلى دائرة القبول ضمن الفكر الإعتقادي التوفيقي السني. غير إنّ هذا يجب ألاّ يعني ان الداروينية وفكرة التطور قبلتا في عموم الإسلام. فالسلفية، المعارضة للتوفيقية ما زالت إلى يومنا ترفض مفهوم «التطور» حتى على الصعيد الحضاري العام – ناهيك بالتطور البيولوجي للإنسان – والشيخ الأسبق للأزهر (د.عبد الحليم محمود) يرى : «أن فكرة التطور يجب ألاّ تدخل في المحيط الفكري الديني للمسلمين» ومحمد قطب الذي يعبّر عن إتجاه الإخوان يرى أنه قد يمكن التسامح مع الداروينية الجديدة القائلة إنّ للانسان خطا تطوريا خاصاً به يميزه عن غيره من المخلوقات ولا يدحض الإرادة الإلهية، ولكنه يرفض الأساس المادي للداروينية الأصلية وما أشاعته من فكر تطوري في نطاق الدين وفروع الحياة الأخرى، ويرى أنها من أبرز أسس «الجاهلية» الحديثة، وان اليهود الثلاثة ماركس وفرويد ودركهايم مسؤولون عن تعميم «إيحاءاتها المسمومة في كل اتجاه» (٦٧).

ويقدم عمل العقاد هذا دليلا آخر على ما ذهبنا إليه من ان المدخل التوفيقي هو المدخل الوحيد على الأرجح لاستيعاب الأفكار الجديدة بشكل غير تصادمي في الإسلام؛ فعندما تأتي هذه الأفكار مغلفة في ثوب إسلامي وممزوجة ضمن المركّب التوفيقي المتكافئ تبدو مقبولة وتمر دون معارضة أو رفض. ويكفي أن نقارن هنا بين الأسلوب الذي اتبعه العقاد لتبرير مذهب دارون وادخاله ضمن دائرة القبول الإعتقادي، وبين الأسلوب المرفوض إسلاميا الذي انتهجه قبل عقود من السنين خلال الفورة التجديدة العلمانية كل من إسماعيل مظهر (متوفّى ١٩٦٣) في تقديم مذهب داروين ذاته، وطه حسين في طرح منهج الشك الديكارتي، لندرك مدى قدرة التوفيقية على التحديث في الفكر الاسلامي وفتح نوافذه على التيارات الوافدة، أكثر من قدرة العلمانية الصريحة. بل إنّ هذه العلمانية التي رفضت المهادنة فاندحرت، ربما اكتشف أن لا بد لها أن تعود لتتحالف مع التوفيقية «التحررية» لفترة طويلة إن أرادت لأفكارها القبول والبقاء في الفكر العربي المسلم.

---

(٦٧) محمد قطب، التطور والثبات،ص ٣٧. وعبد الحليم محمود، منهج الاصلاح، ص ٣٢.

غير أننا من ناحية أخرى لا بد أن نلاحظ ايضا أن الأفكار الجديدة عندما تنفذ بطريق الصدام والتحدي، والنقض لأجزاء من القاعدة الموروثة، تحدث حركة وهزة وتجديد لسريان الدم في الثقافة التقليدية بحيث تنتعش وتجدد ذاتها بعد الصدمة الوافدة – وهو ما حدث بالفعل في فترة تجديد طه حسين واسماعيل مظهر وسواهما – أما عندما يتم إستيعاب الفكرة الجديدة عن طريق تشذيبها وتحويرها بعض الشيء لتنفذ وهي مرتدية رداء تراثياً، فإنها في هذه الحالة تأتي وهي فاقدة إلى حد ما حيويتها الأصلية، وتبقى جزيئا منضبطا محصورا داخل مركّب التوفيق ومعادلته لا تتاح له حرية الحركة والتأثير والتوالد إلاّ في حدود ما يسمح به توازن المعادلة التوفيقية. لهذا نرى أن عمل العقاد – على أهميته – لم يحدث حركة فكرية نشطة أو ردة فعل دينية عارمة كالتي أحدثتها جهود شبلي شميل واسماعيل مظهر عندما اتخذا موقف المواجهة والمجابهة ضد الفكر الديني بصدد هذه المسألة ذاتها. بل – لربما – لم يشعر العقاد بضرورة إنجاز التوفيق بين الدين والداروينية إلاّ نتيجة لتأثير تلك الصدمة التي أحدثتها مجابهة الرواد العلمانيين قبل سنين واستمرار سريان تأثيرها الخطر على العقيدة حتى زمنه. وهكذا فليس من الضروري التصور ان التوفيقي هو نقيض العلماني بشكل مطلق وفي كل الأحوال. فالتوفيقي يمكن أن يكمل، ولكن بطريقته، ما حاول العلماني أن يحققه دون نجاح فوري. ثم إنّه بامكان العلماني في جيل مقبل أن يتناول ما أنجزه التوفيقي من تطوير فكري نسبي فيدفعه إلى الإنطلاق خارج المركّب التوفيقي وعلى الضد منه. ولهذا نجد بعض الباحثين في الفكر العربي يتنبه إلى فئة من المفكرين تقف بين الإصلاحية الأصولية الإسلامية وبين العلمانية الخالصة تحمل صفة «الإسلاميين العلمانيين» (٦٨) وتمثّل المساحة المشتركة التي تتلامس وتتداخل فوقها الدائرتان التوفيقية والعلمانية في العلاقة الجدلية القائمة بينهما ابتعادا واقترابا. وهذه الحقيقة كانت وستظل مثار حفيظة

---

(٦٨) هشام شرابي، المثقفون العرب والغرب، ص ٩٥ وما بعد. وهو يقول عن هذه الفئة: «عبرت عن نفسها في حالات بتعابير إسلامية إصلاحية ممّا جعلها والحركة الإصلاحية في الإسلام صنوين. لكنها كانت تتمسك بالعلمانية والتجديد، كلما رفعت لواء التمرد». وهو يذكر ضمن هذه الفئة: قاسم أمين – الكواكبي – يكن – كردعلي – رفيق العظم ولطفي السيد.

السلفية المستربية في التوفيقية وعلاقاتها (٦٩).

فالحاصل إنّ إدخال الأفكار الوافدة – بعد تشذيبها – ضمن المركب التوفيقي لا يضمن انها ستبقى دون تأثير خطير، وأنها ستظل منضبطة بالحدود الإعتقادية الدينية. فهي نظرا لكونها جزيئات من حضارة أخرى ذات محتوى إعتقادي مغاير، فانها تحتفظ في باطنها بطبيعتها الأصلية الخاصة المعدية، والمباينة للطبيعة الإسلامية، وتتحرك – بوعي أو دون وعي من التوفيقيين الذين قبلوها بشروطهم وضوابطهم – تتحرك حسب منطقها الذاتي وقوانينها الحركية الوافدة معها من كيانها الحضاري الأول، إلى أن تخلق ديناميّة مستقلة تؤثر على المركّب الفكري التوفيقي كله وتوجهّه وجهة جديدة لم تكن في حسبان التوفيقيين في البداية، أو تخل بالمعادلة كلها لتشق طريقها في تيار متميز خارج مجرى التوفيق. هذا اذا لم تنشطر التوفيقية الى نقيضيها نتيجة لذلك.

وهذا ما يفسر خروج أشهر العلمانيين في الفكر العربي مثل لطفي السيد وطه حسين من تحت العباءة التوفيقية للشيخ محمد عبده لأن مفهوم العقل الذي وضعه عبده معادلا للإيمان في الإسلام كان يحمل في بذوره ضمنا إحتمالات النقد والمساءلة والنقض مما أدى إلى عدم استمرار انضباطه ضمن دائرة الإعتقاد المرسوم، وذلك بعد أن أخذ يتحرك مع مرور الزمن حركته الذاتية الحرة ويتجه نحو غاياته المنبثقة عن منطقه الخاص وطبيعته الأصلية تساعده في ذلك المؤثرات الأوروبية الأخرى ذات الفاعلية المشابهة. أن المعتقدات العلمية والأفكار الحضارية الغربية المنبثقة عنها تمثّل نظاما واحدا وكلا مترابطا إذا اقتبست منه جزءا تتابعت الأجزاء الأخرى، وكذلك فان المعتقدات الدينية تمثل نظاما مترابطا اذا تخليت عن جزء منه سهل تداعى أجزائه الباقية، وهذه الحقيقة على الصعيدين تمثل جانبا هاما من أزمة الفكر التوفيقي، وهذا ما يعبر عنه أحد المنتقدين المتطرفين للتوفيقية: « تشكل المعتقدات الدينية الى حد كبير نظاما متماسكا .. فاذا قبلت جزءا منه عليك أن تقبل بالأجزاء الباقية، هذا ان أردت أن تكون منسجما مع نفسك....

---

(٦٩) من أشد الدراسات تطرفا ضد التوفيقية وصراحة في هدم أسسها بشكل قاطع لا يقبل المهادنة دراسة الدكتور محمد محمد حسين أستاذ الأدب الحديث بجامعة الأسكندرية، الموسومة «الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر» في جزءين (عام ١٩٥٦) الذي يستند الى قولة كرومر المشهورة عن تلامذة عبده بانهم «الحلفاء الطبيعيون للمصلح الأوربي» ليبني عليها الصلة المريبة بين التوفيقية و «الصليبية» الجديدة، الاتجاهات: الجزء ٢ ص ٢٨٤-٢٨٧.

... بعبارة أخرى يحتم علينا التفكير المنطقي أن لا نتنازل عن أي عقيدة لصالح العلم، أو أن نتنازل عن كل شيء » (٧٠) ويتحدث كاتب سلفي عن الأثر المدمر للأفكار الجديدة المتسربة للكيان الأصلي بهذا التشبيه الجرثومي: « .. والمعركة التي بينهما (الجديد والقديم) كالمعركة التي تقوم بين جراثيم الأمراض الدخيلة الغازية وبين كرات الدم البيضاء .. ومن الحق ان كثيرا من الأفراد يسقطون صرعى في المعركة اذا تغلبت الجراثيم الدخيلة الغازية، كما تسقط بعض الأمم ويفنى كيانها .. تحت تأثير الدخيل من الآراء والعادات .. ولكن الأمم التي تكتب لها العزة والبقاء هي التي تستطيع تقاليدها أن تنتصر اخر الأمر(٧١).

وما كان للعقاد أيضا أن يأمل في بقاء تأثير تقبله للمادية التطورية الداروينية ضمن المركّب التوفيقي منحصراً في إطار الصيغة الحذرة التي وضعها له. وكما ألمحنا فإن الذي يقبل بالمادية الداروينية يكون أكثر إستعدادا وتقبلا للمادية الجدلية، بعد حين، من الذي يرفض قبول أي مذهب مادي. لذا لم يلبث الفكر التوفيقي بعد محاولة العقاد بسنوات حتى أخذ يتداول مصطلحا غير وارد في قاموسه من قبل، وهو «المادية الإسلامية» في كتاب « المادية الإسلامية وأبعادها» لعبد المنعم خلاف الصادر عام ١٩٦٦. وهذا المصطلح الجديد الذي يعبّر عن نشوء «مادية إسلامية» صريحة ومستقلة نوعا ما عن المفهوم الروحي الأصلي في الإسلام، تقف إلى جانب الماديات الغربية، يمثّل تحولا في المحور ودرجة التركيز والميل. فقد درجت التوفيقية أساسا على القول بتوازن المادية والروحية في الإسلام (٧٢)، مع اعطاء شيء من الأولوية ضمنا للجانب الروحي (٧٣).

غير أن كفة الميزان أخذت تميل مع مرور الزمن الى الجانب الاخر في غمرة انشغال الفكر التوفيقي باستيعاب الأفكار المادية وادخالها واحدة بعد الأخرى ضمن معادلته المتأرجحة القلقة تحت وطأة التأثير الغربي المادي المتتابع وما جلبه من مؤثرات ايدولوجية ثورية في هذه المرحلة.

---

(٧٠) صادق العظم، نقد الفكر الديني: ٣٢.

(٧١) محمد محمد حسين، الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر ٢/١٩٦.

(٧٢) يقول أحمد أمين : «فالايمان بعالم روحاني بجانب العالم المادي... هو أوضح خصائص الروحانية. وهذا النوع من النظر هو الذي يسود الشرق، فهو يؤمن بالالهام الذي لا يعلل، كما يؤمن بالمنطق الذي يعلل، على حين ان النزعة المادية لا تؤمن الا بسبب ومسبب وعلة ومعلول» - راجع: سيد قطب، نقد «مستقبل الثقافة» ص ٣٣.

(٧٣) «غير انها ثنائية لا تسوى بين الشطرين بل تجعل للشطر الروحاني الاولوية على الشطر المادي» - زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، ص ٢٧٥.

وقد صدر الكتاب المذكور المبشر بوجود «مادية إسلامية» أصيلة مستقلة عن الروحيات في أوج التنافس والصراع الفكري الذي كان دائرا بين «الاشتراكية العربية الناصرية» وأنصار الإشتراكيات المادية الاوروبية وفي مقدمتها المادية الجدلية الماركسية. والملاحظ بهذا الصدد ان الكتابات الإشتراكية التي أوحت بها الاشتراكية الناصرية تنقسم الي نوعين: نوع منشغل بالرد على السلفية الإسلامية وجلّ اهتمامه يتركز في إثبات روحية هذه الإشتراكية وايمانيتها وجذورها الإسلامية الأصلية وذلك رداً على التهمة السلفية بان الإشتراكية لا تمت إلى الإسلام بصلة [٧٤]، ونوع آخر هدفه الرد على العلمانية المادية القائلة إن الإسلام لا يحوي إشتراكية مكتملة، ومعظم تركيزه منحصر في إثبات «تقدمية» الإشتراكية الإسلامية و «علميتها»، ومشاركتها للإشتراكيات الأخرى المعاصرة في القبول بالقاعدة المادية للوجود والإنسان، بالاضافة إلى تفوقها على تلك الإشتراكيات ببعدها الإيماني. ويندرج كتاب «المادية الإسلامية وأبعادها» ضمن النوع الثاني الهادف للتصدى للإشتراكية المادية، لا بنقضها واظهار تهافت ماديتها، ولكن بإثبات إن الإسلام يشاركها في تقدير هذا المفهوم المادي، وإنه يتضمن مادية صحيحة خاصة به ومتميّزة؛ وهي محاولة تذكرنا بمحاولة جيل توفيقي سابق عمل على إثبات إن الإسلام يضاهي أوروبا في الدعوة للعمران والمدنية والديمقراطية وحقوق الإنسان وإنه تضمّن هذه المبادئ منذ الأصل، وأن قصّر المسلمون السابقون في إدراكها أو في تطبيقها.

ويهمنا هذا الكتاب في هذا الموضع من سياق البحث لأنه لم يقتصر على التوفيق «الأيدولوجي» – الذي سنتناوله في الفصل التالي – وانما تصدى لموضوعات عقيدية صميمة في الإيمان الإسلامي وحاول إعادة صياغتها لتكون الفكرة الإشتراكية المادية منبثقة عنها، مستندة إليها[٧٥]؛ ولم يقف عند حدود الموافقة بين النظام الإقتصادي الإسلامي والنظام الاشتراكي دون مساس بأسس العقيدة كما فعل الشيخ مصطفى السباعي قبل بضع سنين في كتابه «إشتراكية الإسلام» (١٩٥٩).

(٧٤) تراجع معالم هذا الصراع في الكتب التالية مثلا: د. معروف الدواليبي، نظرات اسلامية في الاشتراكية الثورية (١٩٦٥) د. محمد عزت نصر الله، الثورة العربية الاشتراكية وعلاقتها بالغزو الشيوعي والصهيونية (١٩٦٩). والاشتراكية في التجارب العربية لطائفة من المفكرين (١٩٦٥).

(٧٥) مثلما حاول كل من مصطفى عبد الرازق ومحمد يوسف موسى إثبات أصالة العقلانية في المعتقد الإسلامي ذاته، لا بعامل خارجي، أو مجرد التوافق بين الايمان الاسلامي والعقل اليوناني، ليكون التفلسف والكلام والتصوف نابعة منها، منبثقة عنها، مستندة اليها.

٣- «المادية الإسلامية» في عصر «الاشتراكية العلمية»

تمهيد:

تتمثل خطورة هذه المحاولة- الصادرة من وجهة الإشتراكية العربية «المؤمنة»- في انها تتناول العقيدة الدينية ذاتها بالتبديل والتغيير كي تتلاءم مع مادية الإشتراكية العلمية.

لذلك فهي تحول خطير في مجرى التقليد التوفيقي الذي درج على تحوير مفهومات العلم المادي ليتلاءم مع العقيدة الدينية.

وهو تحول يعكس تاثير الثورة الإشتراكية على التفكير الديني بصورة أدت إلى تزايد التوتر الداخلي في التوفيقية وعودة الصراع ثانية بين التجديد والمحافظة (اليسار واليمين) قبيل هزيمة ١٩٦٧ وبُعيْدها.

يصف عبدالمنعم خلأف «المادية الإسلامية» بانها «مادية علمية ربانية» تاكيدا للتعادل التوفيقي المبدئي بين البعد المادى العلمي والبعد الروحي الالهي، لكن شدة تاثير البعد المادي تبدو بوضوح في هذه المعادلة عندما يحاول الكاتب الإيحاء بأن في القرآن :«من أسلحتنا التي ينبغي أن نستعملها في المعركة الفكرية المعاصرة أن نبين إننا نعتنق نفس المذهب العلمي المادي الذي تقوم عليه الحضارة العلمية الحالية، والذي تفتتن به المادية الالحادية الشرقية والغربية لان ذلك المذهب (يعني :المذهب المادي) هو الدعامة الكبرى لديننا، ولانه أستاذ عقولنا، وباب معرفة ربنا، ودليلنا الهادي الذي يسوقه القرآن أمامنا في بحثنا عن الله وأسراره وصفاته وعن علاقتنا نحن البشر به وبالكون المادي»[٧٦].

ويتعيّن علينا هنا تبيّن النقلة ذات المغزى الخطير بين محاولة العقاد جعل مذهب التطور المادي مقبولا في الإسلام بضوابط إيمانية وتعديلات توفيقية وبين إعتبار المذهب العلمي المادي «الدعامة الكبرى» لديننا و«باب معرفة» ربنا. ويطالب

(٧٦) عبد المنعم خلاف، المادية الإسلامية وابعادها، دار المعارف بمصر، ص ٥٥. ونراه يلمّح في موضع آخر ضمنا إمكان إستغناء الإسلام عن الوحي وبقائه مع هذا نظاما فكريا إنسانيا قائما بذاته «أن القرآن لو لم يكن دينا موحى به من عالم الغيب، لكان المذهب العقلي الوحيد الذي يفر اليه الفكر ويأنس به ويحتمي فيه من وطأة الفراغ والشك والإنكار والحرج والضيق» - المصدر ذاته ص ٧٩.

داعية «المادية الإسلامية» إلى أن يجرّد الفكر الإسلامي مفهوم «المادية» من معانيه التقليدية المذمومة المنفّرة، كإنكار وجود الخالق، والتهافت على شهوات الحس ومطامع الدنيا، ونبذ القيم والأخلاق، وإلى التبصّر -بدلا عن ذلك- في معانيه الإيجابية كالتأمل في سنن الكون وقوانينه، والتوجّه إلى تسخير الطبيعة المادية بالكشوف والمخترعات، والتعامل مع الواقع المادي بالتنظيم والعمل والبناء. وهو يرى ان المذهب المادي هو الأقرب إلى فطرة البشر في كل العصور: «لأنه المذهب القريب إلى عقول الناس، اذ كان تفكيرهم غالبا رهين الظواهر المادية وكان خلقهم رهين الضرورات المادية وثيق الصلة بها، اذا رفع نبي أو فيلسوف نظرهم إلى عالم التجريد والمعاني والمثل والقيم لايلبثون ان يعودوا بعد مضي عهد النبي مخلدين إلى الأرض بأهوائهم ونظرهم المحدود ونزوعهم للتجسيم حتى في تصور آلهتهم، فيمثلونها في الحجارة والخشب نُصباً وتماثيل وشخوصا تلمسها ايديهم وتنظرها عيونهم التي لا تقوى على التحديق في غير المتناهي... طبيعة ثابتة وفطرة مسنونة وسبيل مطروقة من قديم، ما كان للدين القيم أن يهدرها ولا يحسب حسابها فيما يوجهه إلى العقل من رسالات (٧٧).

وهكذا فالحقيقة المادية أو «الظاهرة المادية» في حياة البشر طبيعة ثابتة وفطرة مسنونة لابد للدين أن يراعيها ويعترف بها وينطلق منها، وكأن الكاتب يرمي إلى العودة إلى واقعية الفكر العربي وحسّيته قبل الإسلام ليعتبرهما منطلق الإسلام ذاته موحيا ان التجريد والتنزيه في عقيدة الوحدانية صعود إلى المثالية من خلال التدرج على معارج الواقعية المادية، وتتويجا لإطالة النظر فيها، وليس نقضا لها أو زهدا فيها. اذ نراه يكرر القول ان الوصول إلى ما وراء عالم المادة لايكون بنبذ المادة وتحقيرها ومغالبتها، بل بالإقبال عليها علما وعملا، واستيعابها إلى أقصى حدودها وأعمق أبعادها العيانية المحسوسة- معرفة وتذوقا-لنكون مؤهلين بعد ذلك، لا قبله، للتعرف إلى عالم الغيب. والإسلام يدفعنا إلى هذا الدرب بتوجيهنا إلى أعظم مظاهر المادة وأصغرها لتكون لنا صوى وعلامات تهدينا طريق الإيمان الإلهي (٧٨).

---

(٧٧) عبد المنعم خلاف، المادية الإسلامية وأبعادها، دار المعارف بمصر، ص ٦٢.

(٧٨) المصدر ذاته ص ٦٣.

وتأكيدا لهذا النهج لا يجوز أن نشغل أنفسنا بالبحث في عالم الغيب والروح، قبل أن نكمل سيطرتنا على عالم المادة سيطرة كاملة معرفة وفعلا، وأن نقيم بيننا وبين مادتنا البشرية والطبيعية صلة حميمة إيجابية فاعلة، لدرجة «أن تتحول المادة في عقولنا وأذواقنا إلى روح شفيف... وذلك حين تتحول لدينا إلى أداة دهشة وعجب وتفكير وبذل وتضحية وعبادة دائمة «وعليه فينبغي ألا تكون المادة وعلاقاتنا بها شيئا تافها لا يستحق الوقوف عنده بالفكر طويلا والتأمل فيه كثيرا «لأن» الماديات هي أبجديات ومفردات وكلمات تكوّن تجاربنا الحسية وتنتج الحقائق العقلية التي لولاها ما أدركنا شيئا من الحقائق الروحية والقيم العليا التي وراء المادة [٧٩].

وتصحيحا لمسيرة الفكر الإسلامي، يرى الكاتب ان فكرنا القديم إنحرف عن الإسلام وفطرته الأصلية في الإنفتاح الحميم على عالم المادة وابتعد عن صحوة العقل العربي في يقظته العملية المادية المبكرة في الجاهلية وصدر الاسلام، وذلك عندما اعتبر الروح عنصرا مفارقا للمادة، هابطا من عالم الغيب أو المثل «بعد أن تسربت اليه أوهام الأمم والشعوب الأخرى في العصر الإسلامي... كخساسة المادة وشرف الروح واستقلال جوهرها،ووجودها القديم، وعلمها وحكمتها وطهارتها وهبوطها من العالم الأعلى، وانطلاقها منفصلة من ذات الله وحلولها في الأجسام... على نحو ما ذهب إليه بعض الفلسفات والصوفيات» [٨٠] وهو يشير إلى القصيدة العينية لابن سينا (هبطت اليك من المحل الأرفع) باعتبارها نموذجا لمثل هذا المفهوم الخاطئ في رأية القائل بتجرد الروح ومفارقتها للمادة وهبوطها من عل:«ومن موجبات الأسف ان أكثر المسلمين المعاصرين مازالوا يصدرون في تفكيرهم الديني عن عوامل ومؤثرات ليست من منطق القرآن وليست من وحي طبيعة هذا البناء العلمي المادي للكون، ولذلك لم ينطلقوا برغم طول العهد على إتصالهم بالثقافة العلمية المادية المعاصرة، من تلك الأوهام التي قيدت عقولهم ووقفت بها على مقاطع نظر للكون المادي غريبة عن منطق العلم ومنطق القرآن» [٨١].

---

(٧٩) عبد المنعم خلاف، المادية الاسلامية وأبعادها، دار المعارف بمصر، ص٦٠.

(٨٠) عبد المنعم خلاف، المادية الإسلامية وأبعادها، دار المعارف بمصر، ص ٩١–٩٢.

(٨١) المصدر ذاته، ص ٦٠– ٦١.

وأخطر نتيجة لمفهومه هذا في «المادية الإسلامية» الوصول إلى حد القول بأن العقيدة الإسلامية تتقبل وتؤمن بأن «الروح» عنصر ناشئ عن المادة، ناتج عن طبيعة تكوينها، وليس هابطا إليها من أعلى باعتباره جوهرا مفارقا.

فإذا كان العقاد قد تقبّل مذهب التطور المادي على أساس القول إنّ الإنسان بجسده قد تكّون من الطين وتحولاته، شريطة التأكيد إن روحه قد هبطت إليه من عند الله، فان صاحب كتاب «المادية الإسلامية» خطا بهذه الفكرة تحت وطأة التأثيرات المادية خطوة أبعد وأشد تطرفا فحاول أن يدخل في مفهوم العقيدة «مادية الروح» أي القول بكونها «وظيفة» الدماغ وليس جوهرا مستقلا عنه. فبعد أن يختار مجموعة من الآيات القرآنية (٨٢)، التي يعطيها تفسيرا مقارباً لهذا المفهوم يخلص إلى القول: «وهذا التواتر من آيات القرآن على معنى خلق الإنسان من طين الأرض لايدع مجالا للشك في أنه بظاهره وباطنه هو من آثار صنع الله في مادة الأرض لابراز ما فيها من أعاجيب وأسرار، وانه ليس هنالك شيء من عالم آخر في هذا الكائن إلا «أمر» الله أن يكون.» وعلى هذا: «لا تكون روح الحياة في الإنسان جوهرا مستقلا هابطا من عالم آخر كما كان الزعم القديم... وانما هي «نتيجة» نشأت من إجتماع حالات كيميائية وحيوية وعضوية لعوامل وأسرار تكوينية في التركيب المادي رتبها الخالق المنشيء لتنتج هذه النتيجة الطبيعية: روح الحياة... ولاضير على الروح ولا تحقير لها أن تكون منبثقة صاعدة من المادة بأمر الله، لا هابطة إليها من عالم آخر. بل يكون صعود الروح من المادة أعجب من هبوطها» (٨٣).

إن العنصر الإيماني الوحيد المتبقي في هذه النظرة هو «أمر» الله للمادة لتسير حسب قوانينها وتتبع الروح مع غيرها من مظاهر الوجود المادي، أما الجوهر الروحي المفارق فقد تم التخلص منه مع كل ما يحمله من مفهومات الخلود والتسامي

(٨٢) كالآيات: والله أنبتكم من الأرض إنباتا – هو أنشأكم من الأرض – فلينظر الإنسان ممّ خلق – خلق من ماء دافق – ومن اياته أن خلقكم من تراب – وبدأ خلق الإنسان من طين – وهو الذي خلق من الماء بشرا – إني خالق بشرا من صلصال من حمأ مسنون.

(٨٣) المصدر ذاته ص ٩٩–١٠١.

والاشراق، بعد أن غدت الروح وظيفة من وظائف المادة [٨٤]، وانحصر مجال التسامي والتعالي في التدرج «على معارج المادة... إلى أفق مجهول»، فهذا المعراج المادي الواقعي التاريخي، بكل سقطاته والامه، ليس إنحرافا عن طريق الدين كما يرى التقليديون، وانما هو مسيرة إنسانية إلهية مباركة على الإنسان أن يخوضها وسط حجب المادة الكثيفة حتى يجتازها إلى نهايتها، إن كانت لها نهاية. ومن كان يريد أن يصل إلى الله فليصعد أولا هذا المعراج المادي لازاهداً متقشفاً ولا كابحاً للمادة قاهرا لها، بل متفاعلا معها إلى أبعد حد، تماما كما يستغرق الصوفي قديما في عالم الغيب. فواقع الإنسانية يشهد بأن «كل غرائزها تخدمها في ذلك الصعود، حتى ما يحسبه الأكثرون هابطا بها إلى الحضيض. وكل أعمالها كذلك ولو كانت في عجن الطين أو حفر المناجم ذات الظلمات والأعماق السحيقة [٨٥]... وقد دميت قدماها وأصابها اللهاث من كثرة ما رقيت من درجات ولكن فؤادها لم يلهث سأما ولا مللا، بل ازداد شوقا وظمأ إلى بقايا المجهول... (و)... المادة تهدى إلى المادة؛ وما تزال كذلك حتى تنتهي البشرية من إدارك كل مواد الأرض وتضعها تحت قدميها في مرقاتها إلى فوق... وعندئذ يجوز لها أن تبدأ حياة جديدة وتبحث عن إدراك كنه الروح الأكبر الذي يغمر الكون. وقبل ذلك لايجوز لها أن تتطلع إلى إدراك كنه ذلك الروح. فلماذا يجادل بعضهم في المادة، ولماذا يجادل آخرون فيما وراء المادة؟ المادة معراج ثمين إلى ما وراءها... وما وراءها قطب مغناطيس يجذب الفطرة الإنسانية ويجعلها تصعد على ذلك المعراج بإلهام التطلع والتشوف والبحث» [٨٦].

---

(٨٤) على الرغم من كثرة الآيات ذات الدلالة المادية التي يستشهد بها الكاتب لدعم رأيه، نراه يغفل اية التكوين الهامة ذات المدلول الروحي: «... ثمّ سوّاه ونفخ فيه من روحه» سورة السجدة ص ٩ مما يقطع بان روح الإنسان جزء من روح الله وليست نتاجا لمكونات مادية من طين الأرض أضف الى ذلك انه في مجال اثباته صعود الإنسان جسدا وروحا من مادة الأرض، أغفل واقعة الهبوط الاول: «وقلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين» سورة البقرة ص ٣٦.

(٨٥) يبرز في هذه العبارات الإعلاء من قيمة العمل اليدوي المادي، واعطاؤه معنى مباركا مقدسا، واعتباره سبيلا للتقرب من الله. والواقع ان تشارك الإسلام والإشتراكية في الإشادة بالعمل سيكون موضع إهتمام توفيقي مسهب لدى التصدي لانجاز عملية التوفيق بينهما – أنظر: السباعي، إشتراكية الإسلام، ص ١٠٠–١٠٥.

(٨٦) خلاف، ص ٧–٨.

ولهذا فان صلاة العلم المرتبطة بصعودنا على معراج المادة، والناجمة عن إنكشاف الأسرار الطبيعية الكونية أمام بصائرنا أعظم من الصلاة التعبدية الخالصة :«صعودنا في طائرة مخترقة حجاب الصوت أو في صاروخ أو في قمر صناعي... أليس هو الروع اللذيذ والهول الكامل والتعجب من أنفسنا وقدرتها، ثم التعبّد لبارئها في لحظات الإنطلاق والتعلق بين السماء والأرض على كف العلم؟ فأي محراب صلاة في مسجد أو دير أو معبد يكون له في صدق عبادتنا وقنوت قلوبنا ما يكون لتلك المحاريب الطائرة أو الصارخة أو الدائرة في الأقمار الصناعية،... فلماذا الفرار من المادة والأزراء بها واحتقارها، مع انها تهيء لنا أعظم محاريب الصلاة[87].

وبعد أن كان قبول التطورية المادية مشروطا بانتظار المزيد من نتائج العلم المحققة الأكيدة، تصبح مادية الروح هنا -في مفهومه- مقولة قرآنيّة لاجدال فيها :«مقالة القرآن في خلق الكائن الإنساني بجسمه وروحه من طين الأرض وعناصرها وأخلاطها مقالة واضحة صريحة لا لبس فيها ولا غموض» [88]؛ والرأي القديم القائل بالجوهر الروحي :«يزيد في الهوة المصطنعة بين العلم والدين الصحيح فضلا على انه يضيف إلى نطاق الغيبيات ما لاضرورة لدخوله فيه، ومالم يأت به علم أو كتاب وحي إلهي مبين» [89]. فمن ناحية العلم لا يتفق القول بأزلية الروح ووجودها المستقل قبل إتصالها بالجسم«مع سنن التركيب المادي لأجسام الأحياء والنشأة الفطرية الظاهرة لها ولا مع طبيعة نشوء الإنسان ونموه»[90]، ومن الناحية القرآنية نجد:«ان نشأة الإنسان والحيوان والنبات هي من عالم المشاهدة والصحو العقلي[91] الذي إعتمد عليه القرآن في إثبات علاقة الآيات والعجائب الظاهرة التي تملأ المذهب التطوري المادي

---

(٨٧) خلاف، ص ٩-١٠. ولا يكتفي الكاتب بالإقناع العقلي لتقريب المسلم من «المادة»، بل يسعى لخلق صلة شعورية حميمة معها وباحاطتها بشيء من المحبة والتبجيل: «نريد نفوسا تذوق» معاني «الحديد وراء احساس اليد بكثافته وثقله... نريد نمو ملكة التذوق للأرقام والاحجار والأبعاد والأثقال والكثافات حتى ننطلق منها ونسمو، كما تنطلق الفراشة من الشرنقة. نريد تحويل المادة الى روح شفيف وجوهر لطيف في مشاعرنا وافهامنا ص ١١، وكأنه يريد تطوير العبادة مع العقيدة.

(٨٨) المصدر ذاته ص ٩١.

(٨٩) المصدر ذاته ص ٩١

(٩٠) خلاف، ص ٩١.

(٩١) المصدر ذاته، ص ٩١.

الصرف في ربط ظاهرة الإنسان بظاهرة الأحياء الأخرى من حيوان ونبات في نشأة واحدة وتدرج واحد بعد إلغاء ما يتميز به الإنسان من جوهر روحي مفارق، وهو الربط الذي كان مثار أعنف المعارضة من جانب الفكر الديني في بداية ظهور مذهب دارون؛ فبما «أن عملية الخلق والتنويع في الكون واحدة في الواقع، فقد قرن القرآن دائما وجوه التماثل في خلق النبات والحيوان والإنسان، بل انه قرن جميع الكائنات سواء كانت مادة جامدة، أم مادة لامستها روح الحياة، فيقول:«ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت» (٩٢). وكما إن ثنائية الوجود والعدم، والنور والظلام، وما يتبعهما من خير وشر، تكتسب مفهوما علميا ماديا حديثا حينما تتخذ صفة الموجب والسالب فالقرآن «يقرن بين الوجود والعدم ويرى في كل منها نفس الدلالة على إرادة الخالق وحكمته فيقول: (الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملا)، و(جعل الظلمات والنور)، فالموت والظلام وغيرهما من العدميات والسلبياتِ مخلوقة أيضا لله أخرجتها إرادته وجعلتها أطرافا سالبة مع الأطراف الموجبة في الوجود» (٩٣).

وهذا يتضمّن تخليص المادة، وخاصة جوانبها السلبية والظلامية والعدمية، من معنى «الشر»و«الاثم»و«الخطيئة» بمفهومه الشيطاني التقليدي، وتغيير مضمونه باعتباره عنصرا ضروريا طبيعيا مكملا لظاهرة الوجود، وصادرا بشكل مباشر من إرادة الله وابداعه الخلاق، وبذلك يتم تجاوز مشكلة إحتمال نسبة الشر إلى الله، وتغدو المادة كلها- بسلبها وايجابها- خيرا إلهيا جديرا بأن يستغرق فيه المؤمن بعقله وفعله بل بحاستة الصوفية الذوقية. ولا يغدو الإنسان ملاكا ساقطا منكوسا بفعل الخطيئة،(٩٤) بل كائنا طبيعيا يناضل على معراج المادة للوصول في النهاية عبر التاريخ، لا فوقه، إلى مشارف الحق الإلهي.

ومن ناحية أخرى، يهيء القول بتكامل السالب والموجب في حركة الحياة، بدل القول بثنائية الصراع بين الخير والشر بالمعنى الميتافيزيقي، ولتقبّل فكرة معاصرة

(٩٢) المصدر ذاته، ص ٩٧. ولكن للمرء أن يتساءل: لماذا لم يقدم الفكر التوفيقي هذا التفسير منذ الأصل، وهل كان بإمكانه «رؤية» هذا المعنى في الآية لولا الجهد العلمي الخالص في درس الكائنات؟

(٩٣) خلاف، ص ٩٨.

(٩٤) إنّ إعادة صياغة قصة بدء الخليفة بتحرك المادة الأرضية طبقا للأمر الإلهي وتمخضها عن روح الإنسان وجسده معا يجعل من أثر الخطيئة في سقوط الإنسان مفهوما لاغيا لا مبرر له، إذ تنتفي صلة الإنسان بالعالم الأعلى أصلا، ولا يعود هناك «هبوط» للإنسان بفعل الخطيئة أو غيرها.

في صميم الإشتراكية، وهي فكرة «الجدلية» بين القوى الطبيعية والطبقات الإجتماعية وماينجم عنها من صراع طبقي كان حتى وقت قريب غريبا على المفهوم الإسلامي التقليدي القائل بوحدة الأمة والجماعة و ضرورة تجنب شقها لأي سبب كان.

ولكن برغم هذا المنحى المادي، وما يتضمنه من إيحاءات عقلانية خالصة، تبقى ارادة الله فاعلة وراء السنن والظاهرات المادية ، كما هو الحال في كل معادلة توفيقية. واذا كان هذا النمط من التنظير قد ألغى أزلية الروح الإنسانية وجوهرها المفارق في مفهومة للمادية الإسلامية، فان فاعلية الروح الإلهي تبقى فيما وراء المادة، تقرر تطورها، مع تساميها فوقها وانفصالها عنها وكأنها تقوم مقام «الحتمية» الجدلية المادية في الفكر المادي الغربي، اذ «أن أي وجود مهما عظم لايعدو أن يكون إستجابة حتمية «لأمر» من الله الخالق يصدره إليه أن يكون فيكون»[٩٥].

وعلى الرغم من أنّا لانرى في هذا العمل الفكري تبيانا لطبيعة الصلة القائمة بين الأمر الإلهي والوجود المادي بصورة عقلية مفهومة تنسجم مع المنحى العقلاني الذي ينهجه الكاتب، (عدا لجوئه إلى المبدأ الديني التقليدي :كن فيكون)، فان التوفيق يفرض في النهاية بين أشد المفاهيم تطرفا في العلم الحديث، تلك التي ترى نشوء الإنسان :«من طين الأرض وحدها.... باجتماع حالات كيميائية وحيوية (بيولوجية) وعضوية (فسيولوجية) ومناخية» [٩٦]، وبين الإرادة الإلهية المباشرة الخالقة والفاعلة باستمرار والتي حتّمت بترتيب تلك العناصر والحالات «ترتيبا بتوجيه و«أمر» من الخالق الذي أعطى كل شيء خلقه ثمّ هدى» [٩٧].

ولا يبقى الإيمان بالله معتمدا على ما هو معجز وخارق، بل يكاد سبيل الإيمان أن ينحصر في نطاق الدهشة العقلية بإزاء أعجوبة الكون المادي، فهي المعجزة الظاهرة الوحيدة التي يمكن الإعتماد عليها برهاناً مشتركا بين جميع الحقول من أجل التوصل

---

(٩٥) خلاف، ص ٩٤-٩٥.

(٩٦) المصدر ذاته، ص ٩٥.

(٩٧) المصدر ذاته، ص ٩٥.

إلى معرفة الله. وبذلك يأخذ مفهوم«الإعجاز العلمي» الذي وضعه عبده إمتداده الكامل في مفهوم «المادية الإسلامية» ويتطور من نطاقه القرآني إلى النطاق الكوني ليصبح ركنا للعقيدة يستند إليه المعادل الإيماني ذاته؛ ذلك أن «نشوء المادة ذاتها لا يقل عن العجب من نشوء الروح.. وليس يذهب بالعجب منه (أي الروح الإنساني) انه ناشيء من الجسم الإنساني كنتيجة لتركيبه المادي وتطوره وكونه في قمة الحياة العليا، بل على العكس أرى انبثاقه من التركيب المادي للجسم الإنساني هذا أشد إثارة للعجب من كونه جوهرا مستقلا متنزلا من العالم العلوي الذي نؤمن بأن له قدرات لا حدود لها، فلا يستغرب أي شيء يصدر عنه مباشرة كما ينبغي أن ندرك ان القرآن يقرر أن الآيات والأعاجيب التي في خلق البناء المادي للكون، أكثر إثارة للفكر ولدواعي ايمانه من أعجوبة روح الإنسان»(٩٨).

وتنتهي محاولة إثبات التطابق بين الإسلام والمادية العلمية، بعد إلغاء إيحاءاتها الإلحادية، إلى زوال ذلك الفارق الدقيق الذي تحرص التوفيقية المتكافئة على إبقائه بين الإيمان والعقل، ويصبح الموضوعان موضوعا واحدا؛ إذ ان «ما نسميه (العلم) وما نسميه (الدين) موضوع واحد هو الكون كله بما فيه الإنسان «والفارق ان الدين يشمل الكون كله بينما العلم يشمل الطبيعة» وعلى هذا يكون العلم جزءا من الدين، لأن موضوعه، وهو جزئيات الكون مندرج في الموضوع الكلي للدين، وهو الكون كله»(٩٩).

وتكتمل دورة جديدة في الفكر العربي، من دورات التأرجح بين العقل والإيمان، خلال ثلث قرن. فبعد ان نهض الدكتور هيكل سنة ١٩٣٦ ليدعو إلى كبح جماح العلم المادي واحياء نزعة الروح بازائه، نرى المؤشر يعود تدريجيا- تحت ضغط المؤثرات الايدولوجية الثورية هذه المرة- إلى الجانب الآخر ليعيد احياء المفهوم العلمي المادي، دون معركة صريحة ضد الدين، ولكن بتحويل الكثير من مفهوماته العقيدية الأساسية تحت مظلة التوفيق وباسم «المادية الإسلامية» (١٩٦٦) المستمدة من القرآن ومن واقعية الذهن العربي القديم وحسيته، ومن الجذور والمدلولات المادية

---

(٩٨) خلاف، ص ٨٩.

(٩٩) خلاف، ص ١٩.

لأصل الكلمات الروحية في اللغة العربية(١٠٠).

ولقد كان لتبني «الميثاق» الذي أعلنه عبدالناصر عام ١٩٦٢ لمفهوم «الإشتراكية العلمية» أثره الكبير في توجيه الفكر الديني بمصر والمشرق هذه الوجهة، تأكيدا لأصالة الإشتراكية في جوهر المعتقد الإسلامي، ودحضا من ناحية أخرى للإشتراكية الإلحادية الخالصة.

وكما تبنى كثير من المتكلمين في القديم أساليب الخصوم وبعض أفكارهم في غمرة الجدل دون أن يتنبهوا تنبها كاملا إلى خطورة تأثيرها على العقيدة، وقع علم الكلام الجديد، المدافع عن الايدولوجية الثورية في المحذور ذاته عندما اعتبر التصور المادي العلمي الحديث جزءا من التصور الإسلامي القرآني دون تحديد دقيق لنقاط التشابه والإختلاف: «واقامة الحجة على بطلان المادية الإلحادية التي تتهم العقل الديني باعتماده في فهم الكون والحياة على مثل هذه الأوهام والخرافات والأساطير (١٠١) لا تكون في هذا العصر إلا بتقديم رأي القرآن في البناء المادي للكون وفي النفس والحياة بنصوصه القاطعة الصريحة المجردة من غيوم الوهم الإنساني الشارد مع فروض الفلسفات والصوفيات المغالية والآراء التي كان العقل يتخبط بينها قبل نزول القرآن. ذلك لأن حديث القرآن قد أوضح معالم الكون والنفس والحياة وجعل العقل يراها رؤية واضحة ويندفع إندفاعات قوية إلى عهد «العلم» بمعناه العصري المحدود الذي صارت له وحده الآن الهيمنة والسلطان على حياة الإنسان وتفكيره وعمله، وانتصر به إنتصاراته الهائلة، مما يخيل إليه انه صار

(١٠٠) بالإضافة إلى الشواهد القرآنية في إثبات المنحى المادي، إستند خلاف إلى واقعية الذهن العربي الفطري في الجاهلية الذي ذهب الى انه لم يقسم الإنسان إلى مادة وروح بل اعتبره كائنا واحدا روحه تتبع بدنه و «لا إنفكاك بينهما» ؛ أرجع مفردات (روح – نفس – نسمة) إلى جذورها المادية بمعنى الريح والنفس والنسيم. (المصدر ذاته ص ١٠٤–١٠٨).

(١٠١) يقصد بذلك آراء الفلاسفة الإسلاميين الإلهيين القائلين بالجوهر الروحي المفارق.

مستغنيا بنفسه وعلمه عن التفكير في الخالق والتعرف إليه» (١٠٢). وهكذا يتم تبسيط المسألة بالقول إنّ الاتجاه المادي الحديث هو وليد النظرة الإسلامية إلى الكون، لولا إنحرافه في قضية الألوهة، وعدم إعترافه بوجود الخالق وانه إذا أضيف مفهوم الألوهة إلى البناء المادي الحديث إنحلت المشكلة. بل إن «المادية الجدلية» لم تتجه إتجاها الحاديا إلاّ بسبب «تقصير المسلمين في إبلاغ المنهج القرآني في التذكير والإستدلال على وجود الخالق «الأمر الذي أدى إلى حرمان تلك المادية «من رؤية معالم الكون والنفس والحياة رؤية واضحة (ومن) معرفة الله الخالق والإيمان به عن طريقها بيسر وسهولة وفطرة سليمة» (١٠٣).

وبهذا الصدد، يجدر التنبّه إلى نوعين من التبرير التوفيقي. نوع يضفي على الفكرة الغربية الوافدة ثوبا إسلاميا ويطعّمها بمحتوى ديني، كما فعل العقاد في كتاب «الديمقراطية في الإسلام» (١٩٥٧) ومصطفى السباعي في كتاب «إشتراكية الإسلام» (١٩٥٩) حيث انصب الجهد التوفيقي على اعطاء المبادئ الديمقراطية والإشتراكية مدلولات إسلامية مستمدة من مبادئ الإسلام في الشورى والزكاة والمصلحة العامة والعدل بين الناس، وعلى إستخراج وتجميع الشواهد الإسلامية التي يمكن أن تقدم مفهومات شبه متكاملة حول الديمقراطية أو الإشتراكية. وميزة هذا النوع انه لم يصل إلى حد المساس بأسس العقيدة الإسلامية بأي شكل، بل جرّد المفهوم الديمقراطي أو الإشتراكي من قرينته الأوروبية وتم إخضاعه لمقتضيات الإيمان الإسلامي (١٠٤).

---

(١٠٢) خلاف، ص ١٠١-١٠٢.

(١٠٣) خلاف، ص ١٠٢. وهذا التبسيط الذي تأخذ به التوفيقية مغفلة الطبيعة المادية اللادينية للفكر الاوربي، سيكون موضع تحذير من السلفية التي تؤكد ان الإنحراف «إنحراف أصيل في هذه الحضارة الغربية لم يطرأ عليها من خارجها. لم يطرأ من إنحراف الناس في تصور مفاهيمها ... وانما نشأ من طبيعة قيامها منذ أول لحظة على أساس معاد الدين، شارد «من الله» – انظر محمد قطب، التطور والثبات في حياة البشرية، ص ٢٩٠.

(١٠٤) أنظر العقاد، الديمقراطية في الإسلام، ط ٤، ص ١٧٣ حيث يجري التركيز على «خصوصية» الديمقراطية الإسلامية وأيضا: مصطفى السباعي، إشتراكية الإسلام، ط ١، ص ٦٩ حيث أخضعت الإشتراكية للمؤيّدات الإعتقادية الإسلامية.

إلا أن تزايد تأثير المؤثرات الأيدولوجية الثورية، وخاصة عندما وصلت الإشتراكية العربية إلى حد التفاعل الحميم مع الماركسية في أوائل العقد السادس(١٠٥)؛ دفع الفكر الديني التوفيقي في الأقطار العربية الإشتراكية إلى إعادة صياغة المعتقدات الدينية الجوهرية، مثل أزلية الروح وجوهرها المفارق وقصة بدء الخليقة، بشكل يتفق مع المادية العلمية بدل تطويع هذه الأخيرة للتلاؤم مع الأصول الدينية وذلك بإفراغ المعتقد الديني من محتواه الأصلي وحشوه بمحتوى مادي بديل. وبمعنى آخر فان التوتر الخفي بين العنصرين الإيماني والعقلي، عاد فانقلب لصالح العقل المادي الخالص بسبب قوة التغيرات الإجتماعية الجذرية وانجذابها نحو المادية الإشتراكية، وأصبح التوازن التوفيقي الذي أعيد إلى الحياة العربية بعد اهتزازات الحرب العالمية الثانية، معرّضا للإختلال من جديد بفعل الصراع الأهلي الداخلي بين قوى التغيير وقوى المحافظة والصراع القومي ضد إسرائيل والقوى الدولية. وبدا للمؤرخ المحايد أن الحياة العربية حوالي ١٩٦٥–١٩٦٧ مقبلة على إنقلاب جذري في مختلف مناحيها. وعكس الصراع الفكري والنفسي والدعاوى في تلك السنوات حدة ذلك الإختلال واحتمالاته(١٠٦). لكن هزيمة يونيو ١٩٦٧ وما وجهته من ضربة قاصمة لقوى التغيير أوقف التفاعل الجدلي الداخلي وحوّله وجهة أخرى، وتأجلت فرصة

---

(١٠٥) بعد أن تم اعتماد «الاشتراكية العلمية» في «الميثاق المصري في مايو عام ١٩٦٢، قرر المؤتمر القومي السادس لحزب البعث اعتماد الاشتراكية الثورية والفكر العلمي الجدلي والصراع الطبقي في بيانه الصادر في اكتوبر ١٩٦٣، وكان الحزب عندئذ يحكم في سوريا والعراق بقيادة قومية واحدة. وفي مايو ١٩٦٤ أعلن تقرير حركة القوميين العرب أن الحركة قررت «إعتماد الإشتراكية العلمية دون سواها... واعتماد الثورية والايمان بالصراع الطبقي كحقيقة علمية لا بد منها للتطبيق الإشتراكي» أنظر: د. أديب نصور: النكسة والخطأ، ص ٨٠–٨١؛ وايضا:–
H.B. Sharabi, Nationalism and Revolution in the Arab World, PP. 135-139

(١٠٦) تتجلى حدة الصراع مثلا في الخطب العنيفة للرئيس عبد الناصر ضد النظم المحافظة مطلع ١٩٦٧ (راجعها في مجلد: وثائق عبد الناصر، خطب – أحاديث – تصريحات: يناير ١٩٦٧– ديسمبر ١٩٦٨، دار الأهرام)؛ كما يعكس كتاب «الايدولوجية الإنقلابية» للدكتور نديم البيطار مدى عمق التأثير الماركسي في الثورة العربية (بيروت ١٩٦٦)؛ وبالمقابل كانت المواقف الفكرية للأنظمة المحافظة ترد الهجوم بالحرص على ابراز الطابع المادي الإلحادي للإشتراكية؛ راجع أمثلة على ذلك في: د. صلاح الدين المنجد، التضليل الإشتراكي في العالم العربي (بيروت ١٩٦٥).
– د. معروف الدواليبي، نظرات إسلامية في الإشتراكية الثورية (بيروت ١٩٦٥)
– طائفة من «المفكرين»، الإشتراكية في التجارب العربية (بيروت ١٩٦٥).

«الحسم» مرة أخرى، واستعادت القوى المحافظة قوتها وارتفعت أصواتها من جديد، كما حدث في الأعوام١٩٣٣-١٩٣٦ ضد الثورة التجديدية، مطالبة بالعودة إلى الإيمان، واحياء النزعة الدينية والعودة إلى قيمنا وتراثنا لنواجه الهزيمة، التي رأى المحافظون إنها وقعت لأننا إستسلمنا للمادية والإلحاد. ومن الوقائع الجديرة بالتأمل بهذا الصدد انه في ٢٥ نيسان ١٩٦٧- قبل الهزيمة بشهر تقريبا- ظهر في مجلة «جيش الشعب» بسورية مقال لأحد المرشحين في الجيش (إبراهيم خلاص) جاء فيه: «إستنجدت أمة العرب بالإله... فتشت عن القيم القديمة في الإسلام والمسيحية، إستعانت بالنظام الإقطاعي والرأسمالي وبعض النظم المعروفة في العصور الوسطى، كل ذلك لم يجد فتيلا... والطريق الوحيدة لتشييد حضارة العرب، وبناء المجتمع العربي، هي خلق الإنسان الإشتراكي العربي الجديد الذي يؤمن أن: «الله والأديان والإقطاع والرأسمال والإستعمار والمتخمين.. وكل القيم التي سادت المجتمع السابق ليست إلاّ دمى محنطة في متحف التاريخ». وقد سبب هذا المقال ردة فعل دينية قوية في سوريا أدت إلى إعتذار السلطة ومحاكمة كاتبه وسجنه مدى الحياة. ولم تتردد الأوساط المحافظة في إرجاع إلحادية المقال إلى أيدولوجية الثورة العربية وماديتها، بل سارعت إلى ربط هذه بتلك مؤكدة أن تسرب الإلحاد ما هو إلاّ نتيجة منطقية للإتجاه الثوري على الرغم من توافقه المظهري مع الدين: «ان الايدولوجية الثورية... لم تتعرض مباشرة للقيم الروحية ولكنها كانت بصورة غير مباشرة تعادي القيم القديمة كلها من روحية وانسانية وعربية... وهي في تأكيدها على الجانب المادي... قد أهملت الجانب الروحي وما يتصل بالروح من مثل وقيم. وفي مقالة المرشح إبراهيم خلاص ظهرت نزعة من نزعات الايدولوجية الثورية كانت خفية أول الأمر، مدارية في أكثر الأحيان، ثمّ شعرت بأنها تستطيع أن تعلن عن نفسها بعد تمهيد طويل. وقد جاء رد الفعل عند الشعب قويا أصيلا وبدا لكل ذي عينين ان الفي سنة من المسيحية وأربعة عشر قرنا من الإسلام لا يمكن أن تلغيها عشرون سنة من التعليم الخاطئ... ولكن الخطير في المقال انه يمثل نزعة إلحاد رافقت الايدولوجية الثورية منذ البدء»[١٠٧].

---

(١٠٧) أديب نصور، النكسة والخطا، ص ١٥٠-١٥١.

كما شارك برنارد لويس في إستخلاص مغزى رد الفعل الديني ضد المقال المذكور، واعتبر ذلك دليلا على إخفاق الثورة العربية في مواجهة التقليد الإسلامي الراسخ لدى الجماهير العربية، وذلك ما كان يكرره في تلك الفترة، قبل ان ينقلب على الحركات الإسلامية عندما قوى عودها(١٠٨).

وتقدم ظروف هزيمة ١٩٦٧ نموذجا حيا جديدا يوضح كيف تنهار المعادلة التوفيقية في أوقات الأخطار والهزائم، وكيف يستعيد نقيضاها عافيتهما في ظروف إنشطارها حيث نشطت قوى المحافظة من ناحية، ونشطت قوى العلمنه واليسار المتطرف من ناحية أخرى، واحتدم التنافس العنيف بينهما لاقتسام الإرث التوفيقي المتساقط.

وعندما حاولت مصر إعادة تجميع العناصر المشتتة لمواجهة الهزيمة واستعادة التوازن، رفع قادتها من جديد شعار«دولة العلم والإيمان» محاولين مرة أخرى إستبعاد الإنشطار العنفي المحتمل وقوعه بسبب الصراع الإجتماعي والهزيمة القومية، واستبداله بتقريب توفيقي جديد للنقائض والعناصر المتناثرة- يغلب عليه طابع المحافظة هذه المرة للتقليل من تطرف المرحلة السابقة- وذلك لإعادة توحيد الشخصية الجماعية للأمة التي تمكّنت- بعد تأجيل الإنشطار والحسم الداخلي- من الإستعداد لخوض حرب رمضان (اكتوبر ١٩٧٣) بصياغة توفيقية جديدة، هي أقرب في روحها للمحافظة الاشعرية ذات الطابع التوفيقي الشكلي والميل النقلي القوي، منها للعقلانية المعتزلية التي إستوحتها توفيقية الإتجاه «الثوري» منذ إنطلاقه بُعيْد الحرب العالمية الثانية وحتى هزيمة حزيران ١٩٦٧.

والواقع إن المقارنة بين «المناخ» الفكري والنفسي للأعوام القليلة التي سبقت هزيمة ١٩٦٧ والأعوام القليلة التي تلتها تبين مدى قوة الردة الإيمانية والتراثية والمحافظة ضد ما ساد من نزوع «تحرري» مادي وانطلاق «ثوري» وصل إلى تثوير المعتقد الديني ذاته تحت تأثير المادية الإشتراكية ويمكن الملاحظة أنّ إرهاصات الردة المحافظة بدأت قبل ١٩٦٧ بفترة قصيرة ولكن صوتها لم يصبح مسموعاً إلا

(١٠٨) B. Lewis, Islam in History, pp13-14.

بعد أن ضربت إسرائيل أنظمة المد «الثوري» فمنذ ١٩٦٤ بدأ احياء لإتجاه الأخوان المسلمين في مصر- يصاحبه صراع مصر والسعودية في اليمن، ونهوض الملك فيصل لتسلم الحكم وتطويره في السعودية لمواجهة أخطار الصراع، واشتداد حملة الفكر المحافظ في بيروت - وقد تمثل احياء الفكر «اليميني» بمصر في هذه السنوات (١٩٦٤-١٩٦٦) في إعادة إصدار مجلتي «الرسالة» و«الثقافة» تحت إشراف وزارة الثقافة المصرية نفسها، وكأنما احتاج الوضع إلى شيء من «اعادة التوازن» في وجه التاثير «اليساري» السائد في أجهزة الإعلام والثقافة. وحملت المجلتان أفكارا سلفية وتراثية وتعرضتا لنقد شديد من الكتاب«التقدميين» في مصر، إلى أن تم إغلاقهما رسميا بسبب ما ذكر عن ضآلة إنتشارهما وانحصارهما في دائرة ضيقة(١٠٩).

ومن ناحية أخرى قام العقاد بحملته الضارية ضد الشعر الجديد بإسم التراث والمحافظة على القيم، وعاد مفكر الأخوان سيد قطب إلى الظهور بكتابه التحريضي ضد النظام القومي الإشتراكي، الموسوم «معالم في الطريق» حيث أعلن ردا على النظام الناصري:«انها ليست معركة سياسية، ولا معركة اقتصادية، ولا معركة عنصرية (يعني:قومية).. ولو كانت شيئا من هذا لسهل وقفها، وسهل حل إشكالها. ولكنها في صميمها معركة عقيدة- إما كفر وإما إيمان، إما جاهلية وإما إسلام(١١٠)، رافضا بذلك أية إمكانية للتوفيق بين «كفر» العلمانية و«إيمان» السلفية، داعيا إلى معركة مواجهة حاسمة بينهما. ومن زاوية إلحاق الوضع المعاصر بالجاهلية أصدر محمد قطب عام ١٩٦٤ كتاب «جاهلية القرن العشرين» داحضا معظم منابع الثقافة الحديثة التي يستقي منها الفكر «التقدمي»، معتبرا حضارة الغرب ردة جاهلية لابد من مواجهتها بدعوة إسلامية جديدة. وقد أدى هذا «الإحتقان» إلى صدام جديد بين

---

(١٠٩)انظر معالم هذا الصراع في غالي شكري، مذكرات ثقافة تحتضر: ٣٦٩-٣٨٦.

(١١٠) سيد قطب ، معالم في الطريق، دار دمشق، ص ٢٤٨.

الخلايا السرية لحركة الأخوان ونظام الثورة عام ١٩٦٥ عندما تم الإعلان عن «مؤامرة» جديدة لهم ضد النظام، وتمّ إعدام سيد قطب في آب ١٩٦٦، ممّا أشار إلى ان الصراع ضد السلفية لم ينحسم في المعركة الدموية التي جرت بينها وبين الثورة عام ١٩٥٤.

وبعد هزيمة ١٩٦٧ مباشرة، سنحت الفرصة من جديد للتيارات المحافظة للبروز وظهر ميل عام لإحياء الإيمان والرجوع إليه تخلصا من قسوة الهزيمة، وتعويضا عن إخفاق الثورة.

في أيلول ١٩٦٧ نرى المجتهد السيد محسن الحكيم يعلن في رسالته إلى المؤتمر الإسلامي المنعقد بعمان: «تزايد الإلحاد في السنين الأخيرة في العالم العربي حدة وضراوة بحكم سيطرة قوى تتبنى المناهج ذات المضمون الإلحادي في بعض البلاد العربية، ويزداد التيار المناهض الدين وللروحية بوجه عام في جميع الدول الأخرى ذات الأنظمة التقليدية. ولا شك في كون التعليم الثانوي والعالي قد غدا مكرساً أكثر فأكثر لحرب الإسلام واهماله على الأقل، وقد غدت الكتابة المناهضة للإسلام وللروحية بوجه عام مادة للصحافة اليومية، بحيث ان الإنسان العادى أخذ يشعر انه يعيش في جو لاديني تقريبا»(١١١).

واكتشف مصطفى محمود، الكاتب المصري الذي بدأ بداية مادية في كتابه «الله والإنسان (١٩٥٥)، ان بعض تأملاته التفسيرية لآيات القرآن التي نشرها على مستوى صحفي لاقت إقبالا منقطع النظير من القراء بشكل لم يكن متوقعا الأمر الذي شجعه على تأليف كتاب في الموضوع بعنوان: (القرآن: محاولة لفهم عصري) عام ١٩٦٩ وظف فيه معلوماته الطبية والعلمية لدعم المسلّمات الإيمانية في القرآن بأسلوب مبسط يحمل قيمة نفسية للباحثين عن طمأنينة الإيمان بالدرجة الأولى ثم أتبع ذلك بكتاب إعترافات فكرية هو «رحلتي من الشك إلى الإيمان (١٩٧٠) والكتاب لاينفصل عن المرحلة التي صدر فيها حيث نتبيّن من طياته ارتباط عذاب الهزيمة بالعذاب الإلهي وضرورة التسليم أمام ذلك تسليم إيمان مطلق بلا كيف على الطريقة

(١١١) أديب نصور، النكسة والخطأ، ص ١٥١-١٥٢.

الأشعرية :«واذا خفيت عنّا الحكمة في العذاب أحيانا فلأننا لا ندرك كل شيء ولا نعرف كل شيء، ولا نرى من القصة إلا تلك المرحلة المحدودة بين قوسين التي إسمها الدنيا... أما ما قبل ذلك وما بعد ذلك فهوغيب محجوب، ولذا يجب أن نصمت في إحترام ولا نطلق الاحكام» ويتطور هذا الإتجاه لدى الكاتب وجمهوره حتى يصل في كتاب «السر الأعظم» (القاهرة ١٩٧٥) إلى تصوف كامل يصاحبه عداء للعقلانية والثورة، ولا يحد من صوفيته سوى التزامه بالسلف والسنة. ويجهد هذا الكاتب في إزالة آثار المرحلة المادية التي كان نفسه من رجالها بكتب حجاجية مثل «الماركسية والإسلام» (١٩٧٥) و«حوار مع صديقي الملحد» (١٩٧٤) ويكتب على نهج العقاد كتاب «الله» بتبسيط أكبر، وعلى نهج هيكل «في منزل الوحي» يكتب «الطريق إلى الكعبة» (١٩٧١) وتكمن اهمية كتب مصطفى محمود في تبيانها لمؤشر المرحلة الثقافي- النفسي، وبالتالي، في تصويرها «لمناخ» هذه الفترة على صعيد أوساط المثقفين ، وعامتهم، والسواد الأكبر من القراء. وهو «المناخ» الذي أصبح من ناحية أخرى مستعدا للتفاعل مع ظاهرات إيمانية عجائبية كظاهرة «ظهور العذراء» في كنيستها بالزيتون بمصر في مايو ١٩٦٨ حيث إنشغلت الصحافة المصرية و اللبنانية بتغطية أخبارها في صفحاتها الأولى واندفع الناس أملا في رؤية المعجزة،المبشّرة باستعادة القدس، وكتب أساتذة جامعيون مصريون في تأكيد المعجزة علميا، جنبا إلى جنب مع الدعوة المنطلقة بعد الهزيمة إلى إستيعاب «التكنولوجيا» والمنطق العلمي ا لصارم لمواجهة المعركة الحضارية مع إسرائيل[١١٢].

في هذه السنوات- التي عانت فيها التوفيقية المتوازنة لحظة تاريخية قاسية- كان الصوت المسموع بقوة هو صوت الصراع السلفي- العلماني، حيث شعرت الأصولية المستيقظة ان ساعتها الظافرة قد أقبلت فحاولت الإجهاز على ما في التوفيقية من «ثورية»؛ بينما فسر اليسار العلماني ذلك الظرف التاريخي بأنه «الحلقة المناسبة» في حتمية التاريخ لتفجير ثورة أكثر جذرية وحسما.

(راجع معالم هذا الصراع في :النقد الذاتي بعد الهزيمة» (١٩٦٧) و«نقد الفكر

(١١٢) انظر : صادق العظم، نقد الفكر الديني (ص ١٥١-١٧٩).

الديني (١٩٦٩)» لصادق العظم، و«من النكسة إلى الثورة» (١٩٦٨) لنديم البيطار، على جبهة اليسار العلماني؛ و: «هوامش على كتاب نقد الفكر الديني (١٩٧١) «للشيخ محمد حسن آل ياسين، و«الرد على صادق العظم» (١٩٧٠)، و«الثورة العربية الاشتراكية وعلاقتها بالغزو. الشيوعي والصهيونية» (١٩٦٩) للدكتور محمد عزت نصر الله، على الجانب السلفي).

كان الإنشطار يتمثل من جهة في الدعوة إلى «الرد الجذري الصحيح» المتمثل في «تدمير الوجود التقليدي ككل، في شتى نظمه السياسية والإجتماعية والعقائدية».(البيطار، من النكسة إلى الثورة، ص (٥٥)) ومن جهة أخرى في المناداة بأن«يتحرر المسلمون من الفكر الغربي المادي الإلحادي وان يعودوا من جديد للفكر الإسلامي»[١١٣].

ويعكس الفكر التوفيقي الذي صحا من كبوته بعد الهزيمة، وعمل على رأب الصدع، هذا الموقف العصيب؛ ويكاد «التوتر الخفي» في التوفيقية أن يصبح ضجيجا ظاهرا مسموعا: «إنسان العصر يواجه اليوم موقفه العصيب بين الدين والعلم...» «... الطمأنينة تتعرض لهزات عنيفة من أثر الصدام بين العلم والدين».

«والخصومة بينهما قديمة عتيقة وكان المفروض أن يحسمها الإسلام... بعد أن كبدت الإنسانية فادح الخسائر وعوّقت خطاها.. ولكن الواقع التاريخي يؤكد ان البشرية أعياها أن تصل إلى ما إستشرف بها الدين له... فتتابعت قرون... وشهد القرن التاسع عشر توترا حادا في الخصومة بين المذهب المادي وبين الفلسفة المثالية والعقلية الكهنوتية ...فهل بلغ الموقف بنا حافة اليأس التي يصير التعلّق فيها بحسم الصدام بين العلم والدين ضربا من الغفلة الساذجة والوهم العقيم، هل صارت الإنسانية إلى الحد الفاصل الذي يفرض عليها ان ترتد كافرة بالعلم أو كافرة بالدين؟ كلا... فاليأس في حساب الحياة هزيمة والكفر بالعلم أو بالدين إنتحار... ومن رصيد هذه التجربة الواقعية... ترنو البشرية إلى عصرها الجديد بمزيد من الوعي المرهف

---

(١١٣) ومن وجهة مضادة للعظم: نصر الله، الثورة العربية الاشتراكية، ص ٢٠٣–٢٠٦.

والأمل الطامح في أن يعفيها العصر من مكابدة الصدام العقيم بين الدين والعلم(١١٤).

ولم يحدث أن عبّرت التوفيقية عن موقفها بهذا القدر من القلق والمكابدة للتوتر بين عنصريها مثلما فعلت في هذه السنوات القلقة بعد ١٩٦٧. غير انها ظلت برغم كل شيء مصرة على إقامة معادلتها العتيدة.

(١١٤) د. عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطئ): مقال في الانسان/ دراسة قرآنية (١٩٦٩)، ص ١٦٥-١٧٤.

الفصل الخامس

تجاذبات الفكر الشيعي

بين عقلانية عربية وعرفانية فارسية

الاستجابة الخاصة لدى الفكر الشيعي للمؤثرات العلمية – الحديثة

تمهيد:

* «ان المنهج لمعرفة ما وراء الطبيعة هو نفس العقل، لا الوحي، ولا الإشراق... فلا نقول هذا حسن لأن الدين أمر به، بل نقول ان الدين أمر به لأنه حسن. وهو حسن لأن العقل يراه كذلك. وبالتالي فان المعوّل على العقل وحده، في معرفة الله واثبات الوحي والنبوة» – محمد جواد مغنية، الاسلام مع الحياة: ص ٥٣.

* «ليس كل ما هو حق يجب أن يثبت بطريق العقل، ولا كل ما لم يثبت بالعقل يكون باطلا. مثلا، ان مسألة المهدي المنتظر لا يمكن إثباتها بالأدلة العقلية... لأنها ليست من شؤون العقل واختصاصه» –محمد جواد مغنية، الاسلام والعقل: ص ٢٣٧.

* * *

هكذا نجد أن التجاذب الدقيق في الفكر الشيعي –بين العقلانية التأويلية المتعمّقة من ناحية، وبين الايمان النقلي القاطع، بالامامة المعصومة، من ناحية أخرى– يمثل توفيقية بالغة التوتر وذات طابع متميّز.

وقد استمر هذا التجاذب والتوتر في الكتابات الشيعية المعاصرة، التي وجدنا في فكر الشيخ محمد جواد مغنية نموذجا معبّرا عن مختلف إستجاباتها للمؤثرات الجديدة.

ولإيضاح الفارق بين نهج الإعتدال ومنزع الغلو في هذا الفكر أفردنا تحليلاً موازياً في النهاية لمفكر إسماعيلي فارسي معاصر هو د. سيد حسن نصر، وذلك لتبيّن إستمرار الإفتراق في التوجّه ضمن خط التشيّع ذاته في زمننا الحاضر...

تميّز الفكر الشيعي في أصوله، ومنذ تبلوره في العصور الإسلامية الأولى، بالدفاع عن العقل والنهوض به إلى مرتبة رفيعة، ودقيقة التوازن، مع «المعادل الايماني» وذلك عن طريق إعتماد – مبدأ «التأويل» العقلي المتعمق للنص الديني من أجل التمييز بين «الظاهر» و «الباطن». وقد لاقت حركة الإعتزال العقلية دعما قويا من الفكر الشيعي وجرى تفاعل إيجابي بينهما بحيث مثّلت الشيعة دعما عمليا للمعتزلة (وربما حافظت على تراثها العقلاني فترة أطول بعد أن افترق عنها الفكر السنّي)؛ كما ان التفكير المعتزلي أسهم في إغناء التشيع كلامياً وفلسفياً. «وكثير من الشيعة

يتفقون في العقيدة مع المعتزلة، إذ كان كثير منهم شيعة ومعتزلة في وقت واحد. وذلك في مثل تأويل بعض الآيات في القرآن... ولكنهم قد يخالفون المعتزلة في بعض الأشياء مثل قول الشيعة بشفاعة الأنبياء والأئمة»[1].

غير انه لا بد من ملاحظة ان العنصر العقلي في الفكر المتشيع رافقه دافع عاطفي إيماني قوي كاسح: «ولئن أمعن المتكلمون من المعتزلة والسنية في الحجج العقلية والقوانين المنطقية، فقد غلب على الشيعة العواطف لقد أحبوا ال البيت حبا عاصفاً وكرهوا جدا من عاداهم»[2].

ولقد أظهر الفرع الإسماعيلي الأكثر غلواً وابتعاداً عن السنة من الامامية (الاثني عشرية)، ميلاً ملحوظاً نحو إستيعاب معطيات أفلاطونية محدثة، بل وفيثاغورية وغنوصية باطنية شديدة البعد عن الاسلام الأصولي، كما تبلور ذلك في رسائل إخوان الصفا الذين مثّلوا النخبة الفكرية للحركة الإسماعيلية و «طليعتها» المثقفة الداعية[3].

ومن ناحية ثانية، إنعكست هذه العقلانية المتصفة بالغلو على الصعيد السياسي في سلسلة من حركات التمرد ضد الخلافة السنية تمثلت في ثورات عديدة مجهضة ثم في قيام الخلافة الفاطمية ودولة القرامطة، كما وصل البويهيون الشيعة قبل ذلك إلى السلطة الفعلية في عاصمة الخلافة بغداد قبل ان تعود إليها سيادة الإسلام السني على يد الترك السلاجقة الذين تبادلوا الدعم مع اتجاه الغزالي ضد الحركة العقلية (الفلسفية) في الإسلام.

---

(١) أحمد أمين، ظهر الإسلام، ج٤، ط٣، ص ١١٨.

(٢) المصدر السابق:١٢٢.

(٣) أطلق الدكتور ماجد فخري على فكر إخوان الصفا: «الفيثاغورية الجديدة». والملاحظ انهم رغم ميلهم للفلسفة لم يخرجوا عن الصيغة التوفيقية في إطارها العام، ورأوا ان غاية الفلسفة والشريعة: «التشبه بالإله بحسب طاقة البشر» مما يعكس رغبتهم الدفينة في خلق جسر من التواصل بين الإنسان والله عن طريق التقريب التوفيقي بين ما هو إنساني عقلاني وما هو إلهي إيماني. انظر: ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٢٢٥-٢٤٧.

وهكذا إتصف الفكر الشيعي بصفة العقلانية التأويلية الممزوجة بالباطنية التي بدت مغالية سنيا من ناحية، وبصفة «الثورية»، أو المعارضة على الأقل، التي بدت إبتعادا عن «الإجماع» السني أو خروجا عليه من ناحية أخرى(٤).

ويرى بعض الباحثين في الفلسفة الإسلامية إن حلقة الوصل - التي بقيت حيّة - بين التوفيقية العقلانية الكلاسيكية والتوفيقية الإصلاحية المحدثة هي الفكر الشيعي الذي حافظ على إستمرار التراث الإشراقي الفلسفي (مثلما حافظ على باب «الاجتهاد» في الدين مفتوحا). فقد: «أتاح التوفيق النهائي بين الفلسفة والشريعة على يد المفكرين الإشراقيين مكانة راسخة للفلسفة في بلاد الفرس، ومهد الطريق أمام حركة التجديد في سائر البلاد الإسلامية. ومما يشهد على إتصال حلقات الفكر الإسلامي، لا سيّما في شكله الشيعي، قيام طائفة كبرى من الفلاسفة الدينيين دفعوا بالتراث الإشراقي قدما، حتى بلغ ذروته في نتاج صدر الدين الشيرازي (١٥٧٢-١٦٤١)، أعظم ممثلي هذا التراث في العصور الحديثة؛ ولقد كان أول مفكر مجدد أصيل في تاريخ الإسلام الحديث، جمال الدين الأفغاني، وليد هذا التراث إلى حد ما، وبشير روح التحرر الجديدة، التي نقلت الإسلام إلى رحاب القرنين التاسع عشر والعشرين»(٥).

وهذا الربط بين التراث الفكري الشيعي التوفيقي والاصلاحية التوفيقية المحدثة ذات الطابع السني بزعامة جمال الدين الأفغاني، يستند إلى ما أخذ يثبته البحث العلمي في السنوات الأخيرة بصفة متزايدة بشأن الجذور والطوّية (الخلفية) والمؤثرات الشيعية في تكوين الأفغاني بشكل لم يكن موضع تنبّه وتقدير في البداية

(٤) راجع فصل «ثورة الإسلام» في كتاب برنارد لويس، العرب في التاريخ (الأصل الانكليزي) ط لندن ١٩٧٥، ص ٩٩ - ١١٤ حيث يحلل أبرز الجوانب الفكرية والسياسية للحركة الشيعية الإسماعيلية باعتبارها اكبر حركة معارضة عنفية في تاريخ الاسلام. ويلاحظ برنارد لويس في مبحث آخر ان من أقدم تعبيرات «الثورة» في اللغة العربية ما وصف به ثائر علوي نفسه في بلاد فارس في القرن العاشر الميلادي، عندما وضع ضمن لقبه الرسمي «الثائر في الله» - انظر:

B. Lewis, Islam in History, P. 261-2

(٥) ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٤٥٩.

بسبب الغموض- الذي تعمده هو ذاته - والذي أحاط بموطنه ونشأته الأولى وثقافته التكوينية، حيث شاع انه سني من بلاد الأفغان تلقى علومه في الهند، بينما اثبت البحث الأكاديمي الحديث انه شيعي ولد في إيران وتلقى علومه في النجف لمدة أربع سنوات على يد العلامة النجفي و «البداثة مرتضى الأنصاري»[٦]، ثم وفد بعد ذلك إلى الهند وتحول لدرس العلوم الأوربية. (ولسوف يكون الكشف عن هذا التأثير الشيعي في تكوين الأفغاني ومنشئه سلاحا بيد السلفية السنية المضادة ستشهره في وجه التوفيقية كلها لتشكك في أصالة جذورها ومقاصدها كما سيتضح في الفصل الخاص بنقض التوفيقية من هذا البحث).

غير ان الاعتراف بالأثر الشيعي في فكر الأفغاني، يجب ألا يحجب الصورة الكاملة للحقيقة وهي ان الاحياء التوفيقي الذي دعا إليه الأفغاني لم يثمر - لأسباب حضارية وتاريخية عديدة - إلاّ في مصر معقل الفكر السني ثم في المشرق العربي، ولم تظهر لدعوته اثار في مستوى مدرسة محمد عبده في المواطن الشيعية عربية كانت أم غير عربية.

وأيا كان الأمر، فان الفكر الشيعي في العصر الحديث قد حافظ بصفة عامة على ميزتيه العقلية والرفضية (أو الثورية)[٧]، فكان أكثر إنفتاحا على التيارات ذات النزعة العقلية العلمية الحديثة من ناحية، والاتجاهات ذات الميول الثورية والرفضية والمعارضة من ناحية أخرى[٨]. وقد جاءت ثورة العشرين «في العراق التي قامت بها

---

(٦) ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٤٥٩.

(٧) من الطريف أن نقارن بين مفهوم مصطلح «الرفض» الحديث السائد في الحياة العربية المعاصرة، للدلالة على القوى المعارضة لأسس النظام القائم، وبين مصطلح «الرافضة» و «الروافض» الذي أطلقه في القديم خصوم الشيعة عليهم لرفضهم إطاعة النظام القائم و «الاجماع» السائد.

(٨) فقد تمكّنت بعض الحركات العقائدية السياسية «الرافضة» التي لم يقبلها الإسلام السني كالشيوعية من النمو في البيئة الشيعية واجتذاب بعض عناصرها. فاستثمرت الدعاوة الشيوعية الوضع الاجتماعي «البروليتاري»، والذكريات «الثورية» التراثية للشيعة الفقراء فتسددت بشيء من الغموض الباطني على الصلة المفترضة الغريبة بين «الشيعية والشيوعية». وكانت هذه الصلة بينهما تأخذ مغزى خاصاً وخطيرا عندما يكون في الطرف الآخر من الصراع حكم سني معاد للشيوعية كنظام نوري السعيد في العراق أو كعهد عبد الناصر، خاصة أيام الوحدة مع سوريا ونزاعه مع الشيوعيين وعبد الكريم قاسم على مصير العراق. (انظر أصداء خافته أممكن ظهورها) لهذه الظاهرة الحساسة الدقيقة في: محمد جواد مغنية، الإسلام مع الحياة، ص ٦٩-٧٣، حيث يقول الكاتب في معرض تحذيره منها: «ان الاستعمار أراد أن يزج الطائفة الشيعية في المعركة، وبخاصة شيعة العراق ويوجهها ضد القاهرة. وبالأمس القريب أشاع أذنابه وأعوانه ان عبد الناصر يقيم دولة أموية نكاية بالشيعة ومذهب التشيع».

العشائر الشيعية ضد الاستعمار البريطاني، بعد وقوع الثورة العربية الأولى بقيادة الشريف حسين (١٩١٦) بسنوات قليلة، أوّل ثورة في العصر الحديث تذكّر بالطابع الثوري الكامن في الروح الشيعية.

ومما يجدر تسجيله في تاريخ الفكر الشيعي ان أول نظرة قبولية تجاه مذهب التطورية الداروينية في الإسلام الحديث قد جاءت من مفكر شيعي، وذلك قبل أن يبرر العقاد قبول الداروينية بثلث قرن على وجه التحديد. فقد ألف الشيخ محمد رضا آل العلامة التقي الأصفهاني، وهو «باحث فاضل من علماء الشيعة بكر بلاء المعلى»[٩] كتابا في خمسمائة صفحة بعنوان «نقد فلسفة داروين» طبع ببغداد عام ١٩١٤. (بدأ العقاد في مقاربة الداروينية إسلاميا منذ حوالي ١٩٤٧). وقد «تحرى (الشيخ الأصفهاني) النظر في مجموعة وافية من مراجع مذهب النشوء العربية والإفرنجية التي وصلت إلى الشرق الإسلامي بعد كتابة «الرد على الدهريين» للأفغاني، ولم يقنع بما اطلع عليه من هذه المراجع، بل أرسل في طلب غيرها من المراجع المستحدثة»[١٠]. وقد رمى العلامة الأصفهاني من هذا الكتاب إلى فهم مذهب داروين على حقيقته وحسب فرضياته العلمية وحدوده الطبيعية ليظهر تهافت موقف الملاحدة في اتخاذه سلاحا ضد الدين والإيمان لأنه لا ينطوي في نظره على أية نتائج ما ورائية أو فوق – طبيعية تستلزم الشك أو الإلحاد؛ أي أنه بكلمة أخرى أراد «تحييد» مذهب داروين بين الايمان والإلحاد، كي يقطع الطريق على إستغلاله وسيلة للتشكيك. (وعلينا أن ننتظر كلامية العقاد بجرأتها في التبرير والتسويغ كي تصبح الداروينية دليلا إيمانيا وإثباتا لآيات القرآن، لا مجرد موقف علمي محايد بين الإلحاد والإيمان كما يتوجب على العلم الطبيعي في حدوده القاطعة أن يكون). وعلى ذلك فإن ما عمله الشيخ الأصفهاني يمكن إعتباره مرحلة وسطى بين رفض الأفغاني للمذهب رفضا قاطعاً وبين قبول العقاد له قبولا غير متحفظ. وربما كان الموقف الذي وقفه الأصفهاني في تحييده للداروينية مع النظر إليها بحيادية هو الموقف الخليق برجل الدين المستنير تجاه قضايا العلم. والعقاد ذاته يلمح هذا الملمح عن الشيخ الاصفهاني بقوله انه:

---

(٩) العقاد، الإنسان في القرآن، ص ١١٦.

(١٠) العقاد، المصدر السابق، ص ١١٦.

«أنصف... مذهب النشوء، فلم يحسبه من مذاهب الإلحاد والتعطيل لأن القول بالنشوء لا يقضي إنكار الخالق، وانما يتسرب إليه الإلحاد من تفسيرات الماديين لمقدماته على الوجه الذي يوافق نتائجهم المقررة عندهم قبل ظهوره» (١١)، وهو في الوقت ذاته لم يقبله تماما كقبول العقاد له. وقد حدد العلامة الأصفهاني موقفه في مقدمة كتابه بقوله: «ليعلم ان كتابي هذا موضوع للدفاع عن الدين المطلق، في قبال اللادين المحض، لا للإنتصار لدين على دين...ولهذا تراني أدفع ما استطعته عن أديان لا أنتحلها ومذاهب لا أقول بها، لأن أحد هؤلاء لا يثلب دينا إلاّ وقصده ثلب الأديان عامة، ولا يزري على شريعة إلاّ ليسري إزراؤه إلى الشرائع قاطبة»(١٢).

وهذا الموقف العقلي الشمولي في الدفاع عن الدين والإيمان من حيث المبدأ – دون الإهتمام المبالغ فيه بالخلافات الجانبية بين الأديان– يمثل في الحقيقة تقليدا متواصلا في الفكر الشيعي منذ أقدم عصوره. فقد كان المفكر الشيعي المتكلم أبو حاتم الرازي (+٩٣٢) يجادل مواطنه وسميّه أبا بكر محمد الرازي (+٩٧٥) وغيره من الملاحدة والدهريين والطبيعيين جدالا منطلقه الدفاع عن «الدين المطلق في قبال اللادين المحض «على حد تعبير الشيخ الأصفهاني. كما كان «إخوان الصفا» بالمثل يتخطّون الحواجز بين المذاهب والأديان ليعتبروها عرضية يجب ألاّ تحجب الحق المشترك بين الجميع(١٣)، بل تراهم ينزلون بالفكر من مستوى الخاصة (الأستقراطية) إلى مستوى العامة (الجماهير) بالتبسيط والتوضيح والتخاطب المباشر بأسلوب

---

(١١) العقاد،الإنسان في القرآن، ص ١١٧.

(١٢) المصدر ذاته، ص ١١٧.

(١٣) «ومن فضل الشيعة انهم كانوا في بعض مواقفهم... يؤيدون الدين ويردون على الذين يعتقدون بسلطان العقل وحده... (فقد) كان هناك حركة عنيفة بين الملحدين الذين ينكرون النبوة، والمؤمنين الذين يعتقدون بها؛ ومن فضل الشيعة انهم كانوا مؤمنين يدافعون عن الإسلام في الخارج ضد الصليبيين الذين يهجمون على بلادهم، وفي الداخل ضد من أنكروا الدين وجحدوا النبوة» – أحمد أمين، المهدي والمهدية، ص ٣٣–٣٤. وهذه الشهادة الإيجابية للفكر الشيعي من قبل أحمد امين ذات أهمية خاصة وشبه نادرة، بالنظر لما أثارته انتقادات أحمد أمين في فجر الإسلام وضحاه وظهره، للفكر الشيعي من ردات فعل سلبية لدى الشيعة. انظر شيئا من تلك الأصداء بين أحمد أمين ومفكري الشيعة في : محمد جواد مغنية، الإسلام والعقل، ص ٢١٥–٢٢٠.

الدعوة المبسطة[١٤].

ونلاحظ إن العلامة الأصفهاني يعود إلى جذوره الشيعية الفكرية بصفة خاصة للمقارنة بين معطيات الداروينية ومعطيات التراث العلمي الإسلامي، لإزالة شبهة التناقض القاطع بين الجانبين والتذكير بأن العلم الطبيعي في الإسلام لاحظ بعض ما شاهدته الداروينية في الاحياء، دون أن يكون لذلك أدنى صلة بالإلحاد، فيستشهد بما ورد في كتاب «التوحيد» الذي أملاه الإمام جعفر الصادق وجاء فيه: «تأمل خلق القرد وشبهه بالانسان في كثير من أعضائه... حتى انه ليقرب من خلق الإنسان وشمائله (ليكون) عبرة للإنسان نفسه فيعلم إنه من طينة البهائم»[١٥]... فيما يشير إلى حقيقة الصلة البيولوجية بين الإنسان والحيوان. كما يذكّر ان «إخوان الصفا» بلغوا «بوصف هذه المشابهة ما لم يبلغه داروين حيث قالوا إنّ القرد (لقرب شكل جسمه من جسد الإنسان صارت نفسه تحاكي النفس الإنسانية)[١٦] بما يوحي ولو إرهاصا بالفكرة المادية القائلة ان النفس هي وظيفة من وظائف التكوين البيولوجي والكيماوي للكائن العضوي، الحيواني أو الإنساني، وان الأصل هو المادة والنتاج هو النفس أو الروح.

ويخلص العلامة الأصفهاني من مبحثه الطويل هذا إلى بلورة موقف عقلي محايد ومنفتح – ولكن محتفظ بإيمانه – يرى إنّ مذهب داروين: «ناقص الإسناد، لا توجد فيه حجة قاطعة غير قرائن الترجيح والتغليب، ولا غنى له من البحث والتنقيب»[١٧] ممّا يدل على الإستعداد لتقبّل كل ما يثبته البحث العلمي بشكل قاطع في نهاية

---

(١٤) ففي الوقت الذي كان التعصب الديني قد بلغ مبلغاً غدا معه كل فريق على اقتناع بأن الحق قد خلص له وحده، كان هؤلاء الموسوعيون (إخوان الصفا) يجهرون بأن الفروق الدينية ناجمة عن عوامل عرضية.. لا تفسد بالضرورة وحدة الحق».... ومما يقوم شاهدا على تحررهم الديني موقفهم السمح من المسيحية واقرارهم بأصالة الاناجيل»... و «خلافا للفلاسفة المحترفين...وللمتكلمين ... حاولوا جاهدين ان ... يهبطوا بالفلسفة الإلهية من مرتفعات التأمل التجريدي البعيد المنال إلى بطاح البحث الفعلي العملي الداني القطوف «وان يتجاوزوا ثنائية الخاصة – العامة في الفكر الإسلامي ليجعلوه «في متناول جميع الساعين في طلب الحق » – د. ماجد فخري، ص ٢٤٥ –٢٤٧.

(١٥) العقاد، الإنسان في القرآن، ص ١١٨.

(١٦) المصدر ذاته: ص١١٩.

(١٧) المصدر ذاته: ص ١٢٢.

المطاف.

ويبقى إن إصرار عقل شيخ مسلم شيعي على فهم الداروينية بموضوعية ودقة في أوائل القرن، وفي الوسط الفكري الديني التراثي المحافظ بكربلاء والعراق، وإرساله في طلب المزيد من المصادر والمراجع المستحدثة حول القضية العلمية المتحدية، ظاهرة تؤكد بقاء ذلك الألق العقلي المتحرر في الفكر الشيعي وسط كل ما يحيط به من ركام الكتب الصفراء، التي لا تخلو هي الأخرى من «إشراق» خفي قديم.

وفي فترة ما بعد الحرب الثانية، وجد الفكر الشيعي في إشتداد قوة التيار العقلاني في الفكر، وسيادة الإتجاه التحرري الثوري في السياسة والإجتماع، ما شجعه على الاندماج في هذا المنحى القريب إلى روحه وإطلاق البذور العقلية والثورية الكامنة تراثيا في التشيع مع اندفاعة حركة التثوير والتنوير الشاملة لمختلف روافد الحياة العربية. ويمثل الشيخ محمد جواد مغنية في كتاباته الفكرية والسياسية هذا التوجّه للفكر الشيعي في تلك الفترة حيث جمع جمعا واعيا ومنضبطا بين معطيات التشيّع الأصلية وتجديد الحركة العربية العقلانية المتحررة[١٨].

يرد الشيخ مغنية على دعوة الدكتور عبد الحليم محمود (شيخ الأزهر الأسبق)

---

(١٨) ولد محمد جواد مغنية في قرية «طيردبا» بقضاء صور بلبنان سنة ١٩٠٤ ثم هاجر به والده إلى النجف وهو طفل. وقد درس في معاهد النجف لمدة ١١ عاما. واطلع بالإضافة إلى ثقافته الدينية على كثير من روافد الأدب والفكر الحديث ذكرها في ترجمته. وعندما عاد الى لبنان عام ١٩٣٦ اشتغل بالتدريس الديني ثم أصبح قاضيا في محكمة بيروت الجعفرية سنة ١٩٤٨ ومستشارا في المحكمة الجعفرية العليا سنة ١٩٤٩ ورئيسا بالنيابة للمحكمة في ١٩٥١. كما كتب في الصحافة واشتغل بالتأليف ومن أبرز مؤلفاته: الإسلام مع الحياة: دراسة في ضوء العقل والتطور (١٩٥٩)؛ الإسلام والعقل (١٩٦٧) ويشمل: الله والعقل، النبوة والعقل، الآخرة والعقل، المهدي المنتظر والعقل؛ وكتاب «معالم الفلسفة الإسلامية» (١٩٧٣) من وجهة شيعية. ويذكر المؤلف ان النجف قد خلقه خلقا جديدا بتياراته المتحررة. وان عنايته في كتاباته منصبة حول «موقف الإسلام من الظلم والظالمين»، وان اصدق ما قيل عنه: «مقالات هذا الكاتب تدل على إنه بائس في حياته «أما غايته من كتاباته فكانت: «الدعوة إلى العدالة والحرية والنقمة على المظالم... (وعلى) الرجعية.. وعلى الاستعمار والإقطاع (و) دفاعه عن الاسلام... وإحيائه ونشر سلطانه ولوائه» – أنظر ترجمته بقلمه في: الإسلام مع الحياة، ط ٢، ص٢٧٨.

التي أطلقها عام ١٩٥٧ بشأن إبطال المنهج العقلي في الفكر الإسلامي واعتماد القرآن «الطريقة الوحيدة للإطمئنان إلى عالم الغيب»، يرد عليه بالحجج التالية :-

١- «إذا أثبتنا وجود الخالق بالقرآن لا بالعقل، فبماذا نثبت صحة القرآن؟ هل نثبته بالوحي أيضا، ونقول: هكذا القرآن من عند الله بدليل ان الله أنزله؟»[١٩]. إن هذا خلف منطقي ودوران في حلقة مفرغة.

٢- «إذا إعتمد المسلم على القرآن لمعرفة ما وراء الطبيعة، فعلى أي شيء يعتمد غيره - أي غير المسلم - وهل نحتج بالقرآن على من لا يؤمن به»[٢٠]. وهذه الحجة إستمرار لموقف رجال الإعتزال الذين شعروا بالحاجة لمجادلة غير المسلمين ببرهان مستقل محايد غير القرآن. وهو العقل.

٣- «إن القرآن نفسه حث على إتباع العقل وطلب العلم، وأثنى على الراسخين فيه، وآياته في هذا الباب تعد بالعشرات»[٢١].

وبهذا الصدد يرى انه من غير الجائز إعتبار المؤمن بالله بسبب العقل والكافر به بسببه في مستوى واحد من الخطأ لقبولهما معا بالمنهج العقلي، بل يجب القول إن المؤمن أصاب إستخدام المنهج، بينما أخطأ الملحد إستخدامه. ويخلص إلى: «ان المنهج لمعرفة ما وراء الطبيعة، هو عين المنهج لمعرفة الأخلاق والقيم العليا، والقبح والجمال، هو نفس العقل لا الوحي، ولا الإشراق ولا الدولة ولا مجالس التشريع. فلا نقول هذا حسن لأن الدين أمر به، بل نقول إن الدين أمر به لأنه حسن. وهو حسن لأن العقل يراه كذلك. وبالتالي فان المعوّل على العقل وحده في معرفة الله واثبات الوحي والنبوة»[٢٢]

إلاّ ان الكاتب يوازن في النهاية هذا الميل العقلي بإظهار التطابق بين العقل والدين حتى لا تغلب كفة على أخرى شيمة الفكر التوفيقي المتكافئ :«ان العقل السليم هو دين

---

(١٩) مغنية ، الاسلام مع الحياة، ص ٥٢.

(٢٠) المصدر ذاته: ص ٥٢.

(٢١) المصدر ذاته: ص ٥٢.

(٢٢) مغنية، الاسلام مع الحياة ، ص٥٣.

من الخارج، كما ان الدين الصحيح هو عقل من الداخل. وليس معنى هذا ان نعتمد على العقل وحده في الأحكام الشرعية، ولا نرجع إلى غيره، بل معناه أن نعتمد عليه وعلى الكتاب والسنة على أن نفهمها فهما يتفق مع منطق العقل وسمو الدين وقد إتفقت كلمة المذاهب على أن مصادر الحق في الإسلام أربعة: الكتاب والسنة والإجماع والعقل، ولو كانت هذه متناقضة متضاربة لما كانت مصدرا لشيء واحد»[٢٣] وبذلك يتم الإحتجاج بمبدأ «وحدة الحقيقة» لإزالة الإختلاف.

وإذا كانت هذه الحساسية العقلية الإيمانية وهذه النبرة المتحررة في الفكر الشيعي العقلاني العربي تتجه في أحد شقيها إلى المحافظة المتصلبة لتدحضها، فانها تتجه بالقوة ذاتها في شقها الآخر لدحض الأفكار الإلحادية على نحو ما أظهر هذا المفكر الشيعي في الرد على كتاب مصطفى محمود «الله والإنسان»[٢٤] الذي صدر عام ١٩٥٥ وعكس أفكارا مادية خالصة مستمدة من المناخ العلماني والماركسي السائد حينئذ في مصر والمشرق؛ وفي التنبيه أيضا إلى خطورة الفكرة الأخلاقية الضميرية الخالصة المتحررة والمتجردة من مستلزمات الإيمان وواجبات الطاعة الدينية، على نحو ما برزت في كتاب «الدين والضمير» لمحمود الشقاوي(١٩٥٨).

وكما عمل التوفيقيون المعاصرون من أهل السنة على تأصيل منزع العقل في الإسلام برده إلى القرآن «والرأي» والأصول الإسلامية الخالصة، إتجه الفكر التوفيقي الشيعي إلى تأصيل العقل والتفكير الفلسفي في تراث آل البيت قبل ظهور المعتزلة والأشاعرة: «لاحظت وأنا أتتبع كتب الفلسفة وعلم الكلام أمرا غريبا (وهو) ان كثيرا من الذين كتبوا من غير الإمامية - في الفرق ومذاهبها يعتبرون الإمامية أتباعا للمعتزلة في تفكيرهم... والحقيقة ان الشيعة أسبق من الأشاعرة والمعتزلة، بل أسبق المذاهب الإسلامية على الإطلاق... فان لهم آراء مستقلة إستقوها من الكتاب والسنّة، وقد يلتقون في بعضها مع الأشاعرة وفي البعض الآخر مع المعتزلة،

---

(٢٣) مغنية، الاسلام مع الحياة، ص ٥٣.

(٢٤) مغنية، الإسلام والعقل، ص ١١ وما بعدها - ص ١٧٥ وما بعدها. كما وسارع المفكرون الشيعة إلى الرد على صادق العظم في كتابه «نقد الفكر الديني» (١٩٦٨) - راجع: الشيخ محمد حسن آل ياسين، الرد على صادق العظم (١٩٦٩).

ويستقلون بأشياء كثيرة عن كل الفريقين. فلقد سبق الإمام علي وأولاده الناس إلى الكلام عن الإيمان وعقيدة الإسلام، واهتموا بفلسفتها والذب عنها بمنطق العقل قبل أن يخلق واصل بن عطاء. فهذه تعاليم أهل البيت مشحونة بالمبادئ العقلية والنقاش المنطقي للدفاع عن العقيدة الإسلامية...... وقد صيغت تعاليمهم هذه في قضايا فلسفية طغت على قول الكثيرين من علماء الكلام وفلاسفة المسلمين فردّدوها على السنتهم... واتخذوها أساسا لفلسفتهم من حيث يقصدون أو لا يقصدون.

إن أئمة الفرق والمذاهب إبتدأوا بعلم الكلام حيث انتهى منه أهل بيت النبي»[٢٥]. ويكون المستند التاريخي لهذا الحكم نظير ما أورده ابن أبي الحديد في شرح نهج البلاغة: «إنّ أصحابنا المعتزلة ينتمون إلى واصل بن عطاء، وواصل تلميذ أبي هاشم محمد بن الحنفية، وأبو هاشم تلميذ أبيه محمد، ومحمد تلميذ أبيه علي عليه السلام»[٢٦].

غير ان تأكيد هذا المنحى العقلاني في التراث الفكري الشيعي، والوصول به إلى ما يحتمه من مستلزمات منطقية يثير «إشكالية» خاصة، أعقد مما عليه الأمر في الفكر السني، عندما توضع مسائل الإمامة والعصمة والمهدي المنتظر على محك العقل، ويتم تقويمها من منظار الرؤية الحضارية المعاصرة. وهي إشكالية ظلت تشغل مفكري الشيعة المعاصرين وتستثير جانبا كبيرا من مساعيهم التوفيقية.

ولم يجد هؤلاء مناصا من طرح هذه المسائل على إنها قضايا «إيمانية» ثابتة نصا وسندا ونقلاً ولا بد من التسليم بها تسليم بقية المسلمين بمجمل القضايا الإيمانية الخالصة كالروح والوحي والملائكة واليوم الآخر مما نص عليه القرآن والزم الإيمان به دون جدال بأمر الله. حتى إذا تم لهم ذلك وأكدوها إيمانا وتسليما، راحوا يسوغونها إنسانيا وفلسفيا ويلبسونها لباسا عصريا تقدميا.

---

(٢٥) مغنية، معالم الفلسفة الإسلامية، ص ١٦٨ -١٦٩.

(٢٦) المصدر ذاته ص ١٦٩-١٧٠؛ ويراجع أيضا من الكتابات الشيعية المعاصرة في هذا الموضوع:

أ- عبد الهادي الفضلي، في إنتظار الإمام (مسالة الحكم الإسلامي)، النجف ١٩٦٨.

ب- محمد حسن آل ياسين، المهدي المنتظر بين التصور والتصديق (١٩٧٢).

ج - أحمد زين الدين الإحسائي، العصمة، كربلاء (١٩٥٣).

د- عبد المجيد الحائري، الشيعة والعقائد، النجف (١٩٦٧).

غير إنه لا بد من التوقف لدى النزعة المحافظة المتشددة التي يتخذها الفكر الشيعي تجاه هذه المسائل، وكيف تتحول عقلانيته إلى ايمانية متصلبة تتجاوز العقل الإنساني كليا. فهذا الفكر ينطلق من رفض الفكرة المقبولة – سنيا – عن النبي والتي تميّز بين بشريته ونبوته، وتراه معرضا للتجربة ولأعراض المعاناة الإنسانية في جانبه البشري بدليل تصحيح القرآن له في بعض مواقفه واجتهاداته الذاتية.

على العكس من ذلك يؤكد الفكر الشيعي ان النبي معصوم إطلاقا، وان عصمته: «تلازمه ملازمة الظل للشاخص، بحيث إذا إنتفت ذهبت معها النبوة لا محالة. بل إن العصمة هي النبوة والنبوة هي العصمة، لأن عدم عصمة النبي معناه عدم عصمة الوحي، وعليه فلا يكون القرآن قرآنا ولا جبريل أمينا ولا محمد نبيا»[٢٧].

ويجيء التأكيد على «عصمة» النبي تمهيدا لإثبات عصمة وريثه الروحي والزمني «الإمام». ولكن لا بد من ملاحظة أن هذا التشديد في مسألة عصمة النبي، ونفي معاناته البشرية، يقطع الطريق اكثر من أي فكرة في المعتقد السني، على إمكانية إعادة تفسير الإسلام تفسيرا عقليا لأنه يوصد أي «مدخل» لدراسة النبي ومعاناته الفكرية من وجهة عقلية. كما تضفي مقولة «عصمة الإمام» على المجتمع الإسلامي كله، وعلى التاريخ الإسلامي في إمتداده المستقبلي مسحة إيمانية مثالية باطنية – مغايرة للنقد العقلي – ترتفع فوق إرادة البشر وأفهامهم ومطامحهم في تغيير واقعهم ذاتيا، لأن «الإمام الذي أوجب الشيعة له العصمة هو غير الامام الذي تخيله وتصوّره السنة، فان مجرد العالم والإيمان، والكرامة والشجاعة، والصبر والزهد والنزاهة... كل هذه الصفات بمجردها لا تؤهل الإنسان لمقام الإمامة، كما لا تؤهله لمقام النبوة، بل ان لذات الامام الذي هو خليفة الرسول حقا خصائص ومميزات لا يعلمها إلاّ الله تماما، كما ان لذات النبوة خصائص ومميزات لا يعلمها إلاّ هو جلّ وعلا[٢٨]. وكما ان اختيار النبوة بيد الله سبحانه، لأنه أعلم، حيث يجعل رسالته، كذلك إختيار الإمام لخلافة الرسول بيد الله لا بالتصويت والانتخاب»[٢٩]؛ أي أن إختيار الإمام وعصمته يتساويان مع إصطفاء النبي وعصمته ويندرجان ضمن «الأسرار»

---

(٢٧) مغنية – الإسلام والعقل، ص ٢٢٣.

(٢٨) في «خطبة البيان» وهي مأثور شيعي مشترك بين فرقهم تنسب للامام علي التجليّات الذاتية التالية: «أنا سر الأسرار (هذا مفتتح الخطبة).. أنا دليل السموات، أنا أنيس المسبحات؛ أنا خليل جبرائيل أنا قائد الأملاك أنا سائق الرعد... أنا حفيظ الألواح.. أنا سبب الأسباب... أنا جوهر القدم... أنا عامل العمل.. أنا سريرة الخفيّات... أنا أم الكتاب... أنا الفرقان... أنا البرهان... أنا مخاطب الأموات... أنا هيولى النجوم..» ثم أنهى خطبته بالقول: «سلوني عن طرق السماء فإني أعلم بها من طرق الأرض» – عبد الرحمن بدوي، الإنسان الكامل في الإسلام، ص ١٣٩. وبعض التعابير في هذا النص لا يمكن ان تنسب إلا لله وحده.

(٢٩) مغنية – الإسلام والعقل، ص ٢٢٤–٢٢٥.

الإلهية التي تتجاوز مستوى العقل، وان لم تتناقض معه. وتتحول الحماسة للعقل في الجوانب الأخرى من الفكر الشيعي إلى روح إيمانية تسليمية مطلقة عندما يتعلق الأمر بهذه «الأسرار» الغيبية العليا: «فليس كل ما هو حق يجب أن يثبت بطريق العقل، ولا كل ما لم يثبت بالعقل يكون باطلا. مثلا، ان مسألة المهدي المنتظر لا يمكن إثباتها بالآله العقلية، مباشرة وبلا واسطة لا نها غير صحيحة... بل لأنها ليست من شؤون العقل واختصاصه [٣٠]. إن عجز العقل عن ادراك قضية من القضايا مباشرة شيء، وكونها حقا أو باطلا شيئا آخر، أجل، إن مسألة المهدي يدركها العقل بالواسطة، بحيث تنتهي السلسلة إلى حكمه، ذلك ان العقل يحكم بوجود الله، ويتفرع عن وجوده وجود النبوة، وعن وجود النبوة تتفرع الامامة والمهدي المنتظر الذي أخبر عنه الصادق الأمين بحكم العقل» [٣١].

ويلجأ الفكر الشيعي، في مجال دفاعه الإعتذاري عن هذه المسائل الإيمانية، إلى العنصر الإيماني الغيبي المعجز الخارق الذي إنطوى عليه القرآن والإسلام، وانصهر بشكل عضوي في العقيدة الإسلامية لجميع المسلمين بمختلف فرقهم ومذاهبهم*. ويتم التذكير والتنبيه إلى حقيقة غدت شبه مغفلة في غمرة التبرير العقلاني التوفيقي للعقيدة، وهي ان الإسلام كله – وليس المذهب الشيعي وحده – قد طالب المسلم أن يؤمن بمُسلّمات وأسرار كثيرة لا تختلف في جوهرها عن عصمة الإمام والإيمان بالمهدي المنتظر: «فلقد أخبر القرآن الكريم بصراحة لا تقبل التأويل ان السيد المسيح كلّم الناس وهو في المهد، وأحيا الموتى، وأبرأ الأكمة والأبرص، وأنزل مائدة من

---

(٣٠) قارن هذا التحفظ بشأن العقل أعلاه، بتأكيده العام السابق: «ان المنهج لمعرفة ما وراء الطبيعة هو.. نفس العقل، لا الوحي ولا الاشراق... المعول على العقل وحده... (والدين أمر بما هو حسن) لأن العقل يراه كذلك».

(٣١) مغنية، الإسلام والعقل، ص ٢٣٧.

* هذه «مفارقة» ذات أهمية خاصة. فبينما يعتمد الفكر الشيعي على مبدأ «التأويل» في مجمله – وخاصة فيما تعلق بتفسير القرآن – نجده هنا، عندما تتعلق المسألة بالعصمة والمهدوية وما شابهها من أسرار يؤكد على فهم القرآن «بصراحة لا تقبل التأويل»، نظير الحنبلية أو الظاهرية.

السماء، وانه ما زال حيا وسيبقى حيا إلى يوم يبعثون**، وان النار كانت بردا وسلاما على إبراهيم، وان عصا موسى صارت ثعبانا، وان الحديد لان لداود، وسبّح معه الطير والجبال، وان سليمان إستخدم الجان وعرف لغة الطيور والنمل؛ ان هذه الخوارق محال بحسب العادة، جائزة في نظر العقل، ولو كانت محالا في نفسها لامتنع وقوعها للأنبياء وغير الأنبياء، فكذلك بقاء المهدي حيا ألف سنة أو ألوف السنين، واختفاؤه عن الانظار – كما يقول الامامية – بعيد عادة، جائز عقلا – واقع دينا بشهادة الأحاديث الثابتة عن رسول الله. فمن أنكر إمكان وجود المهدي محتجا انه محال في نظر العقل يلزمه أن ينكر هذه الخوارق التي ذكرها القرآن، وآمن بها كل مسلم، ومن اعترف بها يلزمه الإعتراف بإمكان وجود المهدي، والتفكيك تحكّم وعناد، إذ لا فرق في نظر العقل بين بقاء المهدي حيا ألوف السنين، وهذه الخوارق من حيث الإمكان وجواز الوقوع، ما دام الجميع من سنخ واحد»(٣٢).

إن هذا التذكير بالجانب الإيماني الخارق الذي إنطوت عليه العقيدة القرآنية والذي يمثل عنصرا لا يتجزأ من إيمان المسلم بحكم نص القرآن عليه، اذا كان يخدم علم الكلام الشيعي في إثبات عقيدة المهدي، فانه بدرجة أهم يمثّل تحفّظا جوهرياً تجاه إفتراضات النزعة العقلانية المغالية في الإسلام الحديث؛ وهو تحفظ جرى إغفاله – عن قصد أو غير قصد – من جانب الفكرة التوفيقية الحجاجية التي تذهب الى تغليب العنصر العقلاني في الاسلام بخلاف الأديان الأخرى التي تنطوي على أسرار وخوارق ممّا هو فوق العقل أو ضده(٣٣). فكما يتضح من هذه الإشارة المستمدة من

** يريد القول: اذا صح في الاسلام بقاء المسيح حياً الى يوم يبعثون، فلماذا لا يصح بقاء الإمام المهدي؟

(٣٢) مغنية، الإسلام والعقل، ص ٢٣٨.

(٣٣) فعلى سبيل المثال كانت الفكرة المتضمنة في جدل محمد عبده مع مسيو هانوتو وفرح أنطون ان الإسلام «عقلاني» وفطري وطبيعي أكثر من المسيحية بأسرارها واعتقاداتها الخفية ومعجزات قديسيها. وذهب بهذا الصدد إلى القول ان المعجزة بالمفهوم الإسلامي. وان كانت تتجاوز مستوى العقل، فانها لا تناقضه ولا يستحيل عليه فهمها وتقديرها، بخلاف المعجزة المسيحية التي يقف العقل إزاءها عاجزا فـ«معجزة القرآن جامعة من القول والعلم، وكل منهما مما يتناوله العقل بالفهم، فهي معجزة عرضت على العقل وعرفته القاضي فيها، وأطلقت له حق النظر في احنائها ... وله منها حظه الذي لا ينتقص. فهي معجزة أعجزت كل طوق أن ياتي بمثلها ولكنها دعت كل قدرة أن تتناول ما تشاء منها، أما معجزة موت حي بلا سبب معروف للموت، أو حياة ميت، أو اخراج شيطان من جسم، أو شفاء علة من بدن، فهي مما ينقطع عنده العقل ويجمد لديه الفهم ...» – محمد عبدة، الإسلام والنصرانية، ص ١١٨.

غير ان ما يجب تذكره ان المعجزة القرآنية قد تضمنت في قولها وعلمها إيمانا بمعجزات الانبياء من إحياء ميت وشفاء مريض وجعلت ذلك جزءا من الإيمان بالله ورسله وكتبه وملائكته واليوم الآخر.. وهو ما يلفت إليه الشيخ جواد مغنية في النص السابق أعلاه، وكأنه يرد بشكل غير مباشر على الشيخ محمد عبده في مقولته هذه.

طبيعة الإيمان القرآني، يحتّم الإسلام على معتنقيه الإيمان والتسليم بمعجزات غيبية تتجاوز العقل ولا يستطيع لها تفسيرا سوى التصديق بلا كيف وبصورة لا تختلف جوهريا عن الإيمان بالولادة العذراء -مثلاً- التي هي ايمان إسلامي أيضا.

ومن هذه الزاوية الايمانية المطلقة يرفض الفكر الشيعي الملتزم مبدأ التفسير الاجتماعي لظاهرة المهدي من حيث كونها فكرة تطورت لدى الشيعة تاريخيا «لكثرة ما لا قوه من العسف والجور، فسلّوا أنفسهم ومنوها بالمهدي الذي يملأ الأرض عدلا وينصفهم من الظالمين «وتتأكد المسألة بشكل قاطع عندهم على نحو ما ثبت في المأثور الشيعي: «من أنكر خروج المهدي فقد كفر بما أنزل على محمد»(٣٤).

بعد هذا التأكيد التسليمي المطلق للفكرة، يتم الإلتفات إلى الفكر الحديث لإعطائها أبعادا معاصرة إنسانية وفلسفية «وثورية».

وهنا تغدو فكرة إنتظار العهد العادل السعيد الذي سيقيمه المهدي المنتظر، جزءا من مطامح الإنسان وتطلعات فكره ونضاله لاقامة المدينة الفاضلة، مدينة الله، على الأرض وفي صلب الصيرورة التاريخية، لا فوقها. فقد حلم المفكرون المحدثون - كما يلاحظ الشيخ مغنية - من عمانويل كانط إلى برترند رسل بحكومة عالمية إنسانية مثالية تتجاوز حدود القوميات وتناحر العصبيات لتقيم نطاقا عادلا تنعم في ظله الإنسانية بالخير والسعادة وهذا المطمع الانساني النبيل يدخل -حسب رأيه - في صلب الايمان الشيعي بانتظار «الدولة العامة العادلة» للمهدي المنتظر(٣٥)؛ وبالتالي، فان فكرة الإمام المهدي المنتظر الذي يملأ الأرض عدلا فكرة تقدمية علمية، وواقعية ثورية في مفهومه تهدف إلى القضاء على الظلم والضعف وكل ما يعوق الحياة عن التقدم. إن فكرة صاحب الأمر والزمان لهي فكرة المجتمع النهائي الكامل في دينه ودنياه، فكرة المجتمع الذي يحطم الحدود والسدود بين الإنسان وأخيه الإنسان ويقضي على التعصب والأضغان. إنها فكرة الدولة الطاهرة النقيّة، ومجتمع المساواة والأخاء والحب والصفاء» الذي يصحّح إنحراف النظم البشرية النفعية النسبية كالرأسمالية ودكتاتورية البروليتاريا والقومية المتعصبة والإستبدادية الفردية(٣٦)، وغير ذلك مما يسود الواقع الفاسد من تجارب متتالية تتشابه في الإنحراف، وهو

---

(٣٤) مغنية، الإسلام والعقل، ص ٢٤١.
(٣٥) مغنية، الإسلام والعقل، ص ٢١٣.
(٣٦) المصدر ذاته، ص ٢٠٩-٢١٣.

إنحراف بشري متصل الحلقات ترى الشيعة ان حله «الصحيح الدائم في حكم حاكم عالم معصوم عن الخطأ والزلل»[٣٧] بما يقرب كثيرا من رؤيا أفلاطون في «الجمهورية» أو الفارابي في «المدينة الفاضلة»، وان إختلفت التفاصيل. غير أن إضفاء طابع «اليوتوبيا» على فكرة المهدي ودولته يزيد من هوة التباعد بين المثال والواقع في الفكر الشيعي، ويجعل من «الخلاص»التاريخي أمرا نائيا ان لم يكن محالا.

وتتمازج هذه الفكرة بتراثها التاريخي في الرفض والثورة، وبخروجها على الحكام الزمنيين، مع المناخ الثوري العربي السائد في حينه، فتتخذ منزعا «يساريا» أمميا يتعاطف مع الملحد الثائر ضد الظلم ولو كان «لا يؤمن بالله واليوم الآخر[٣٨]، وتؤكد وقوفها مع المستضعفين ضد المترفين شأنها في أغلب العصور[٣٩]، وتعيد رفضها القديم لإعتقاد «الجبر» الذي لا مصدر له «إلا مشيئة السادة المعتدين، يصيغون منه قيودا للمسخرين كي يستسلموا...وقد بايعهم على ذلك الجبناء الإتكاليون من رجال الدين الذين يؤمنون بالجبر[٤٠]، وترى في عدالة الإسلام إشتراكية أخلاقية، أكثر منها إشتراكية إقتصادية، ولكنها تجد في المأثور الإجتماعي الأخلاقي لتراثها ما يبيح التأميم، ويساوي بين الحظوظ والفرص، ويؤكد سيادة «السواد الأعظم» من فقراء الأمة»[٤١] وجدير بالتسجيل هنا نظرة الشيخ مغنية إلى الإشتراكية في الإسلام. فهو ينظر للإشتراكية نظرة تاريخية تطورية مرتبطة بقرينتها الاجتماعية في أوربا في القرن التاسع عشر، ولا يشارك غالبية التوفيقيين القائلين إنّ الإشتراكية قائمة في الإسلام منذ الأصل. يقول الشيخ مغنية: «نطلب المحال اذا قصدنا إثبات الإشتراكية – بمعناها المعروف اليوم – في التشريع الإسلامي، أو في أي قانون سابق. إنّ إشتراكية اليوم تولدت من تقدم الصناعة، وتكدس العمال، حيث أصبح العالم ملكا لرجال الأعمال. إنّ قصة الإشتراكية كنظام انما هي قصة التوسع الإقتصادي المدهش لأصحاب المصانع الحديثة. وعليه يكون كلامنا عن الاشتراكية في الفقه الإسلامي تماما مثل بحثنا عن كتاب لسقراط في علم

(٣٧) مغنية، الإسلام والعقل، ص ٢٠٠.
(٣٨) مغنية، الإسلام مع الحياة، ص ٨٦.
(٣٩) المصدر ذاته، ص ٨٨–٩٢.
(٤٠) المصدر ذاته، ص ٣٩–٤٠.
(٤١) مغنية، الإسلام مع الحياة، ص ٢٤٨–٢٥٢.

الجيولوجيا» غير ان الشيخ مغنية لا يقول ذلك لمحاربة الإشتراكية باسم الإسلام كما يفعل آخرون، وانما ليضعها في إطارها الصحيح منه: «واذا لم تكن الإشتراكية موجودة في الإسلام كنظام واجب المراعاة لتعذّر إزالة العوائق من طريقها (في الماضي) فانها كانت موجودة كفكرة إنسانية وكمبدأ من مبادئ الأخلاق»(٤٢). ونرى ان هذا أقرب علمياً لتحديد وتقرير العلاقة بين الإسلام والإشتراكية. وهو يمثل ردا على كتاب الشيخ مصطفى السباعي «إشتراكية الإسلام» الذي صدر عام ١٩٥٩ ولاقى قبولا واسعا جدا لمحاولته الإثبات إنّ الإشتراكية نظام موجود أصلا في الإسلام.

والخلاصة انه فيما يتعلق بالصلة الجدلية بين العقل والإيمان في الفكر الشيعي خاصة، تتخذ المسألة طابعا استثنائيا يتميز بقوة حركة الشد والجذب بين العنصرين، ويعكس توترا أشد حدة من التوتر الخفي المعهود في التوفيقية الاسلامية بعامة. فمن ناحية يرتفع صوت العقل ويقوي منزع «التأويل» المتعمق للنص الديني* وتسري روح الثورة والرفض للواقع القائم، ومن ناحية أخرى تبرز روح إيمانية تسليمية فوق - عقلية، قاطعة ومطلقة، ويتم التشديد على ضرورة الإنصياع لها دون أدنى تحفظ. ولا يجد العقل مناصا من الإستماع إلى الصوت الباطني للامام، أو إلى البحث عنه لدى المجتهدين الكبار، أو إنتظار أوبته بعد الغيبة ذات البعد الماورائي(٤٣)، فتشتد معاناة التوفيق بين الصوتين ويصعب دمجهما في نسق واحد.

---

(٤٢) المصدر ذاته، ص ٢٤٨-٢٤٩.

* لا بد من الملاحظة إنّ الحماسة للعقل لدى الشيعة مرجعها الرغبة في فتح باب «التأويل» واسعا للوصول للحقائق الباطنية المنشودة، أي إنها عقلانية لا لذاتها بل لغايات فوق - عقلية.

(٤٣) لعل من أشد الإنتقادات التي وجهتها التوفيقية العقلانية لهذه الغيبية الشيعية قول أحمد أمين: «هذه العقيدة في المهدوية.. لا تتفق وطبيعة الاشياء. فأي خليفة معصوم، وأي إنسان يعرف الغيب، وأي إنسان يختفي ويبقى مختفيا مئات السنين من غير أن يجرى عليه الله حكم الموت، ثم يكون عنده عينان نضاحتان فيهما عسل وماء؟.. هذه الاشياء كلها لا تجوز.. وأظن ان إنتباه الرأي العام وتعقله يقللان في المستقبل من تكرار مأساة المهدوية» أنظر: أحمد أمين، المهدي والمهدوية ص ٩٦. والسؤال هنا هل ينسحب حكم أحمد أمين على المعجزات الايمانية بعامة، وهل يمكن سحب مقياسه هذا عليها؟ راجع أيضاً تطرق أحمد أمين لفكرة المهدوية في كتابه ظهر الإسلام، ج٤، ط٣، ص ١١٧-١١٨.

وهذا التوتر بين تطرف العنصرين، العقلي الثائر والإيماني القاطع، لا يسمح في النهاية بديمومة التوازن التوفيقي. فإما أن يشتط العقل الثائر الرافض لتتفرع من الشيعة الفرق المغالية كالإسماعيلية والقرامطة وسواهما، وإما أن ينتصر جانب التسليم فيتم الإلتزام السكوني بالموروث الإيماني وسلطته النصيّة كما ساد لدى الشيعة الأمامية في القرون الأخيرة. إنّ هذا التوتر ذاته هو الذي يفسر انقسام البيئة الشيعية فترة المد «اليساري» بين «خاصة» فكرية أو طلائع مثقفة، تغلب لديها ثورة العقل، فتنزع منازع ثورية. متطرفة تسير مسار العلمانية والماركسية، وبين «عامة» أو جماهير شعبية يغلب عليها تسليم الإيمان وتحتيم الموروث فتتمسك بتراثها القديم وعاداتها الخاصة وتظهر حساسية بالغة تجاه محاولات التحديث والتغيير.

وهذ التحليل – إذا صح – هو الذي يفسّر كون الشيعة قوة «ثورية» في جانب، وقوة «تقليدية محافظة» في جانب آخر – في الوقت ذاته –. والتخيير إذا حصل في وسطها فلا بدّ أن يكون تخييرا جذريا لا تخييرا وسطيا توفيقيا كالذي تنزع إليه الأوساط السنية، حيث أن الحفاظ على التوازن بين عقل متعمق تأويلي وبين إيمان غيبي شعوري تسليمي هو أمر بعيد المنال، ولعل هذا هو الحل الاختبار الأكبر الذي يتعرض له فكر «الثورة الايرانية» في الوقت الحاضر.

ولربما كان من أسباب إخفاق الإسماعيلية بالذات، انها حاولت هذا التوفيق المستحيل بين العقل الرافض الثائر المنفتح على التيارات الوافدة، وبين الإيمان الغيبي السري المتشدد فلم تتوصل إلاّ إلى صيغة هجينة لم تقو على الصمود، وكان لا بد للتركيبة المصطنعة أن تتفكك، كما حدث في تجربة الدعاوة الفاطمية وما تفرع عنها.

والحقيقة ان الباحثين يختلفون في تقدير هذه المسألة، فقد مرّ بنا ان الدكتور ماجد فخري يرى إن «إخوان الصفا» مثلوا فلسفة متسامحة، متحررة ، عقلانية، شعبية تسعى للتقريب بين الله والإنسان في إطار غير تقليدي، ولكنا نرى من جانب آخر المستشرق A.J Arberry يتخذ موقفا إنتقاديا سلبيا تجاه الفلسفة الإسماعيلية فيرى انها مزيج غير أصيل بين عناصر الفلسفة الإغريقية، وروحيات المشرق القديمة، ومبادئ الإسلام العربي؛ ويشيد برفض إبن سينا لها على الرغم من تأثير وسطه العائلي. ويرى انها كانت تحمل بذرة الاخفاق قبل ظهور الردة السنية ضدها، لأنها قد

أساءت إستخدام العقل الإنساني إساءة بالغة «باسم السلطة المعصومة»[٤٤]. حسب تعبيره.

وأيا كان الأمر، فان النظر في التوفيقية الشيعية المعاصرة لا يكتمل بغير الإلماح إلى الجهود الفكرية والبحثية التي قام بها المفكر الإيراني المعاصر، د. سيد حسين نصر، في مجال إحياء التوفيقية بصيغتها الإسماعيلية الإيرانية الخاصة تمهيدا لإتخاذها منطلقا معاصرا لفلسفة إسلامية جديدة متميّزة وذات كيان أصولي مستقل (وذلك قبل قيام الثورة في ايران ١٩٧٩ واتخاذها خطاً مغايراً لهذا الخط المؤدلج دينياً لصالح الملكية الفارسية). وعلى الرغم من ان د. نصر يمثل التشيع الإيراني في ميوله القومية بما يميز فكره إلى حد ملحوظ عن تيار التشيع العربي، إلا انه حرص على توجيه دعوته إلى المسلمين كافة بصفته مفكرا إسلاميا يدعو إلى احياء إسلامي شامل. وقد ترجم عدد من كتبه إلى العربية (الإسلام أهدافه وحقائقه، بيروت ١٩٧٤ - الصوفية بين الأمس واليوم، بيروت ١٩٧٥ - دراسات إسلامية، بيروت١٩٧٥)، كما قام بتدريس الفلسفة الإسلامية في الجامعة الامريكية ببيروت وألقى محاضرات فكرية تشرح دعوته فيها بين ١٩٦٤-١٩٦٦ كل ذلك يجعله على صلة قريبة بالفكر الديني العربي الجديد. والواقع ان د. نصر قد عبّر بصراحة مباشرة وقاطعة عن الجذور الفكرية الباطنية الإسماعيلية في أصالتها ومن موقع إيمانه وتراثه الديني - القومي الخاص، وذلك أكثر مما استطاع أي مفكر شيعي في العالم العربي ان يفعل حيث جذور التشيع الإمامي والزيدي (العربي) أقرب إلى الإسلام السني، أي العربي، وأكثر تداخلا وتواصلا مع التراث الأصلي لآل البيت في بيئته العربية، قبل ان تبلور إيران فلسفتها الدينية الخاصة بقرون، تلك الفلسفة المستقاة من مصادر دينية فارسية قديمة، ومشرقية غنوصية باطنية، واغريقية ممزوجة بالمسيحية بصورة لم يتقبلها التشيع العربي على الرغم من كل ما يحويه من نزعات تأويلية باطنية. بل لم تستطع ايران ذاتها من خلال ثورتها الدينية المعاصرة ان تواصل هذه الأدلجة «الآرية» للمذهب الشيعي ان صح التعبير فرفضت الكثير من مقولاته التي سنجد -

(٤٤) A.J. Arberry, Revelation and Reason in Islam,pp. 84-85.

فيما يلي – مدى ابتعادها عن النهج الاسلامي العام، شيعياً كان أم سنياً.

ينطلق سيد حسين نصر من احياء تراث المفكر الفارسي صدر الدين الشيرازي المعروف بـ «ملاصدرا» الذي عاش ما بين ١٥٧٢ – ١٦٤١ وأعطى التشيع القومي الإيراني طابعه الفلسفي الديني الخاص وأنزله مكانته ضمن السياق الفكري العام للتراث الفلسفي في الإسلام. ويرى د. نصر أن الصيغة «العرفانية» التي تبلورت في آخر عصر الفلسفة الذهبي على يد ملاصدرا هي الصيغة المثلى لأي تجديد في الإسلام الحديث، فقد «جمعت مؤلفاته بينات المنطقي الحاذق، الى رؤيا صاحب العرفان، وتبصر الفيلسوف الالهي. (و) فتح فصلاً جديدا في الفلسفة الاسلامية، أتاح لهذا التراث الفكري أن يصمد رغم تقلب الزمان حتى الوقت الحاضر. ومع ان مدرسة ملاصدرا واتباعه...تركزت في فارس، وفي المناطق الهندية التي غلبت عليها الثقافة الفارسية، فانها كانت تابعة للعالم الإسلامي برمته، بل للعالم بأسره، وينبغي أن تعتبر بمثابة الخلفية الفكرية التي تنطلق منها إية مغامرة فلسفية جديدة، تربطها صلة عضوية بالنظرة الإسلامية الى العالم»[٤٥].

وهذه التوفيقية التي بلورها – قبل أربعة قرون – ملاصدرا، ويسعى إلى إحيائها في الوقت الحاضر سيد حسين نصر تختلف عن التوفيقية العقلانية السنية من حيث التركيز على العمق «التأويلي» ليس لمعنى الدين والنص والكتاب فحسب، بل لمعنى العقل والفلسفة والعلم أيضا. ففي الوقت الذي تنظر فيه التوفيقية السنية إلى فروع المعرفة الإنسانية نظرة عقلانية واقعية، وتستقي من المشائية الأرسطية والذرية الإغريقية، تسعى الباطنية الإسماعيلية الى تأويل معنى العلم الواقعي كذلك إلى رموز شفافة ما ورائية، وتستقي مفهوماته من المصادر الغنوصية والهرمسية والصابئية والزرادشتية المحاطة بهالة من القداسة والغموض. إذ «أن العلم الطبيعي، في اعتبار المذهب الشيعي عامة، والمذهب الإسماعيلي بوجه خاص، شديد الصلة بعلم الوحي فالوحي يتحمل مدلولا ظاهريا وآخر باطنيا. وسبيل إدراكه البدء بتفهم

(٤٥) د. سيد حسين نصر، دراسات اسلامية، ص ٩٥.

الظاهر للإنتهاء منه آخيرا إلى الباطن وهذا النهج يعرف بـ «التأويل»..... والتأويل في موضوع الطبيعة معناه تخطي ظواهر الطبيعة الخارجية، واكتشاف الهوية الداخلية التي تحجبها تلك الظواهر. وهذا معناه تحويل الواقع إلى رمز، وتصور الطبيعة لا على انها ما يحجب العالم الروحاني، بل ما يكشف عنه. الكيمياء القديمة هي بالضبط علم من هذا النوع. علم قائم على مظاهر الطبيعة العامة، وعلى مملكة المعادن بنوع خاص، ليس باعتبار انها حقائق قائمة بنفسها، بل على انها رموز لمراتب أعلى من الوجود...(٤٦).

فهذه التوفيقية الإسماعيلية – إذن – تأويلية في عنصريها، الإلهي والطبيعي، الديني والعقلي معا، وتتميز بمفهوم «عرفاني» خاص يمثل صلة الوصل بين هذين العنصرين، فهذه «العلاقة بين العقل والوحي التي شغلت فلاسفة الإسلام من أول الأمر... ظفرت باكثر الحلول إنسجاما على يد ملاصدرا. فقد أوضح هذا المفكر، كما أشار الحكماء قبله بشأن الحكمة الإلهية، ان«العرفان» هو الصعيد المشترك الذي يلتقي عليه الايمان والعقل(٤٧) أي ان الدين يجب ان يتجاوز ظاهر العقائد والعبادات ليصل إلى منطقة باطنية ذوقية عليا هي عالم العرفان؛ كما ان العقل يجب ان يتجاوز، في فهمه للواقع الطبيعي والبشري، الإطار المنطقي المحدد المترابط، والمفهوم الأرسطي المشائي كما تجلى لدى ابن سينا وابن رشد ليسمو إلى مرتبة إشراقية نورانية كما تجلت لدى السهروردي وملاصدرا، فيدخل بذلك: عالم العرفان. وهكذا يلتقي الدين والعقل في هذا العالم العرفاني المشترك وتكتمل التوفيقية الاسماعيلية؛ بصورة لم تبلغها التوفيقية السنية عندما وقفت عن حدود ومفهومات ذهنية ظاهرية مقررة ولم تقم بالغوص التأويلي الباطني الكافي لاجتياز بحر العرفان: «ونكاد لا نحتاج إلى القول بأنه متى انحصرت مهمة العقل في التحليل الفكري من جهة، وتقيّد الوحي من جهة أخرى في أظهر مستوى لمدلولاته الخارجية، عندها يتعذر التنسيق الصحيح بين الايمان والعقل. وكل محاولة عند ذلك لتحقيق تنسيق ما، لا تعود تصادف نجاحا محسوسا، كما يشهد على ذلك التاريخ الحديث شهادة

(٤٦) د. نصر، المصدر السابق، ص ٨٤–٨٥.

(٤٧) المصدر ذاته: ٩٦.

ناطقة»[٤٨] ولعله أراد التلميح إلى توفيقية محمد عبده ومدرسته التي يعتبرها «علمانية» أكثر منها إسلامية أصلية [٤٩].

وهو يقف، من خلال هذه النظرة الباطنية الإسماعيلية، ضد أي عنصر عقلاني في الإسلام ؛ ومقياسه الذي يتخذه بهذا الصدد ان كل ما هو باطني الهامي يتفق مع روح الإسلام ويندرج ضمن تراثه حتى لو جاء من الزرادشتية والصابئة، وان كل ما هو عقلاني واقعي ومنطقي مناقض لروح الإسلام حتى لو عبّر عن خصائص الروح العربية. وهويرى مثلا ان «مذهب الأشاعرة في الذرة.. هو أبعد ما يكون عن المذهب الشيعي»، وان «اعلام المذهب الأشعري لا يخلو إعتبارهم مقياسا للسنة الإسلامية من مبالغة. فهم يمثلون مفهوم الطبيعة الذري الذي يتفق إلى حد بعيد مع تكوين العرب النفسي، والذي يتجلى كذلك في تعبيرهم اللغوي»[٥٠]؛ وهذا التفسير «الذري» للفكر والطبيعة العربيين يستعيره سيد نصر من المستشرق هاملتون جب، ويراه مجافيا لروح الإسلام ويلصقه بالطبيعة العربية وحدها، أما المؤثرات الهرمسية الصابئية الغامضة فيراها أقرب إلى روح الإسلام لأن «المذهب الهرمسي أطلق. في الفلسفة نزعة إشراقية، فاعتبر التطهر الداخلي وسيلة لبلوغ الحق، معارضا بذلك ميول المشائين العقلية» مما جعل «التشيع في عصره الباكر... أكثر تعاطفا مع التعاليم الهرمسية»[٥١].

وعلى ضوء هذا المنطلق يلتقي موقف سيد نصر مع موقف السلفية السنية المحافظة في معارضة العنصر العقلي الحر الصريح في الاسلام واعتباره عاملا تهديميا غريبا عنه. يتضح ذلك من خلال تفسيره لتاريخ الإسلام الثقافي الذي يذهب إلى رفض أي نوع من العقلانية باعتبارها «علمانية» ويعتبر العقل المشائي الأرسطي، الذي كان مستند الحركة الكلامية والفلسفية في الاسلام السني، أبرز وأخطر دافع «علماني» في تاريخ الإسلام: «العنصر الوحيد العلماني الذي نفذ فعلا إلى النظرة

---

(٤٨) المصدر ذاته: ٨٣.

(٤٩) المصدر ذاته: ٢٨.

(٥٠) المصدر ذاته: ٥٦.

(٥١) المصدر ذاته: ٧٤– ٧٩.

الإسلامية إلى العالم، كان الإعتبار العقلاني العريق في الفلسفة المشائية. فالاتجاه العقلاني بحكم إعتماده على احكام العقل الإنساني، وهو مجرد إنعكاس لتأملات الفكر، يميل بطبيعته إلى ما هو علماني... وهذه العقلانية التي لا تقوم أساسا على الوحي الإسلامي ولا على سواه من التعاليم الملهمة... كانت لقرون عديدة المنبع الأساس للعلمنة في حياة الإسلام الثقافية. ولقد تجلت أول الأمر في حركات فلسفية وكلامية متنوعة كان في طليعتها حركة المعتزلة التي لم يدركها الوهن إلاّ في القرن الخامس والسادس للهجرة، ففي ذلك الوقت، أدى الضغط الذي فرضه الكلام والتصوف إلى تقليص خطر إختناق الحياة الروحية تحت وطأة العلمنة (يعني: بالعلمنة المعتزلة)، وفتح المجال من ثم لانتشار التعاليم الرصينة التي أطلقها حكماء نظير شيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي وابن عربي. بهذا التحدي واجهت مبادئ الإسلام الروحية حركة العلمنة في أعرق صورها واستطاعت بالحد من تأثيرها ان تتيح للعالم الإسلامي إستئناف الحياة على تلك الأسس التي هيأها الوحي القرآني»[٥٢].

ففي الوقت الذي رأى فيه توفيقي سنّي محدث مثل أحمد أمين بأن عقلانية المعتزلة تمثل تحريرا لروح الإسلام ضد النقلية النصية، يرى هذا المفكر الإسماعيلي الفارسي في المعتزلة حركة علمنة عقلانية غريبة كادت تخنق الحياة الروحية في الإسلام لولا إحياء الاشراق والتصوف في بلاد فارس بالذات. ويسقط نتيجة لهذه النظرة الفارسية الباطنية ذلك التحالف التاريخي بين الإعتزال والتشيع العربي من الحسبان، ويتأكد ما أشرنا إليه من ان الفكر الباطني، رغم «عقلانيّته» التأويلية أو بسببها، يقف ضد أي نوع من أنواع العلمنة، بل ضد أي مؤثر ذي أصول عربية أو يونانية عقلية غير تأويلية. وتستمر هذه النظرة في استخراج مفارقاتها الغريبة: «فالحكمة الفيثاغورية الأفلاطونية، التي تحدرت من الأسرار الأورفية المقدسة، والتي ورثها المسلمون بعد ذلك لا يمكن أن تعتبر علمانية، وكذلك بعض ما وضعه المسلمون المستحدثون في الدفاع التبريري عن الإسلام لا يسوغ إعتباره دينيا حتى لو كان مفرغا في تعابير إسلامية»[٥٣]. أي إنّ إخوان الصفا في إقتباسهم للفيثاغورية كانوا

---

(٥٢) المصدر ذاته: ٢٤-٢٥.

(٥٣) المصدر ذاته: ٢١.

يقومون بعمل موافق لصميم الروح الإسلامية لأنهم إقتبسوا ما جاء من «أسرار أورفية مقدسة»، أما مدرسة محمد عبده، فلا يمكن اعتبار عملها عملا إسلاميا دينيا، بسبب إقتباسها لبعض معطيات العقل الأوربي الحديث الذي رفض الأسرار الأورفية. فهذا المفهوم العرفاني للتراث الفلسفي الذي يحاول سيد حسين نصر احياءه يقبل من تراث العقل ذلك النوع المتوارث عن حكماء نسبوا معرفتهم إلى مصدر الهي علوي باطني، ولم يستخرجوها بجهدهم العقلي الإنساني الحر المتسامي ذاتيا نحو الله، بل كانوا أصلا «وارثي حكمة الأنبياء» ومتذوقي «نور مشكاة النبوة»، الذين إتجهت حكمتهم نحو «عقيدة التوحيد التي دعا اليها الكتاب المنزل»[٥٤]. أما الفلاسفة العقلانيون الإنسانيون، نظير أرسطو الذي كان مؤمنا دون تصوف باطني، وجميع من جاء بعده في التراث الأوربي الحديث من ديكارت إلى كانت إلى هيجل، بغض النظر عن ايمانهم أو إلحادهم، فهم ضمن التراث المرفوض باطنيا لأنهم رفضوا ان ينسبوامصدر المعرفة الإنسانية إلى سلطة إلهامية معصومة.

ولهذا السبب يرفض د. سيد نصر العقل الأوربي الحديث برمته، لأنه ليس من مصدر عرفاني، ولا يمثل إمتدادا لتلك السلسلة المقدسة من الحكماء المشارقة ذوي الشخصيات الأسطورية والتعاليم الإلهامية. (فهرمس مثلا رغم إقرار سيد نصر بانه شخصية أسطورية متعددة الأوجه والأسماء لدى مختلف الشعوب، يرى في تعاليمه أساسا مقبولا للفكر الاسلامي[٥٥].

وانها لمفارقة تاريخية ان يقف هذا المنظّر باسم الفكر الإسماعيلي موقف الرفض تجاه التراث الأوربي العقلاني الحديث، وهو الفكر الذي تقبل في الماضي ثقافات إنسانية متنوعة. وهذا الرفض الذي يتشعب ليشمل رفض التربية الأوربية، والقانون الأوربي، والفن الأوربي، أي الحضارة الحديثة في مجملها (عدا مخترعاتها المادية). يجب أن يدفعنا لوضع علامة إستفهام حول مدى إنفتاح مثل هذا الفكر ومدى تقبله لتراث الإنسان الحضاري خارج المفهوم العرفاني الباطني القديم. (انظر ملاحظاته الدالة على رفض الحضارة الأوربية وعلومها)[٥٦].

---

(٥٤) المصدر ذاته: ٢٤.

(٥٥) المصدر ذاته: ص ٦٢ وما بعدها.

(٥٦) المصدر ذاته: ٢٨، ٢٩، ٣٢.

وبينما اعتبرت التوفيقية العربية سنيةً وشيعية- علوم الإسلام منطلقا للعلم الأوربي يضع سيد نصر العلم الإسلامي والعلم الأوربي على طرفي نقيض بخلاف ما اعتقده محمد عبده وتلاميذه تماما: «فالعلوم الاسلامية رأت النور في عالم حل الله منه في كل مكان. فبنيت من ثمّ على أساس من اليقين الثابت وكانت تنتشر في مباحثها مبدأ الوحدة في الأشياء، وسبيله التركيب والدمج. أما العلوم الحديثة فتحيا خلافا لذلك في عالم لا وجود لله فيه، ولو افترض وجوده لكان في عرف هذه العلوم غير وارد. فهذه العلوم إذن قائمة على الشك. ولما كان هؤلاء العلماء قد أغفلوا المبدأ الموحد بين الأشياء، فقد عمدوا الى تحليل مشتملات الطبيعة والمضي في تعريفها، متجهين نحو التعدد والتكثر، مبتعدين عن الوحدة والتوحيد. وهذا جعل أكثر الطلاب المسلمين الذين يزاولون هذه العلوم يتسببون بزعزعة التقليد الإسلامي. لا يستطيع كل منا لسوء الطالع، أن يرى السماء على صورتين في وقت واحد: كقاعدة للعرش الإلهي، وكدوامة متوهجةتدور في أجواز الفضاء»[٥٧].

ونتيجة لهذه النظرة يسقط أبرز إعتبارين للعلم الحديث – والعلم الواقعي القديم – وهما: الواقعية والعلّية. فمن حيث نفي الواقعية الطبيعية: «ليس ثمة ما هو خارج عن وجوده تعالى، ذلك لإنه يمتنع وجود نمطين من الحقيقة. فالشهادة: لا إله الا الله تعني بمدلولها الأقصى أن ليس هنالك كائن أو حقيقة غير الكائن المحض والحقيقة المطلقة»[٥٨].

وهذا يعني ان الوقائع الطبيعية والبشرية التي يتعامل معها العلم وهم وظلال ولا تحمل أية أهمية في ذاتها. وبعد تحويل هذه الوقائع إلى مجرد رموز وظلال لا يبقى مبرر لبقاء مبدأ السببية الطبيعية أو العلية العلمية،إذ «ليس من قوة أو فاعلية أو حقيقة، إن لم تكن هي القوة والفاعلية والحقيقة الإلهية»[٥٩].

ومن غريب المفارقات أن نرى الأشعرية التقليدية والباطنية الإسماعيلية تلتقيان

---

(٥٧) المصدر ذاته: ٢٧-٢٨.

(٥٨) المصدر ذاته: ١٩.

(٥٩) المصدر ذاته: ٥٢.

على نفي السببية، وتشتركان في محاربة الموقف العقلي كما تمثل لدى المعتزلة وابن رشد ومحمد عبده فالدكتور سيد حسين نصر لا يختلف هنا عن الأشعري أو الغزالي أو العقاد، والفارق الكبير الذي أشار إليه بين الأشاعرة والباطنية، ليس كبيرا إلى الحد الذي يوحي به، على الأقل فيما يختص بمسألة السببية التي تمثل حجر الأساس في أية نظرية للمعرفة العقلية الإنسانية. والفارق يتحدد في النهاية بين الجانبين في ان احدهما يسلّم بسلطة نصيّة واضحة بينما يسلم الاخر بسلطة باطنية معصومة، والنتيجة واحدة من حيث نفي العقل البشري الحر.

والسؤال الذي يترتب على الموقف الباطني من العلم هو: هل يمكن إنشاء تقليد علمي مثمر ومنتج ومتقدم، ليس على الصعيد النظري فحسب، بل على صعيد التطبيق والاختراع أي الممارسة العملية، إذا نفينا واقعية الوجود الطبيعي، وألغينا علّيته، واعتبرناه رموزا شفافة لا تهم في ذاتها ولكن فيما تكشف عنه من مغيبات. إنّ هذه النظرة تعود بنا إلى تراث العلوم الأسطورية والكيمياء السحرية وأحلامها في اكتشاف «الأكسير» السري، وهي نظرة أثبت تاريخ العصور الوسطى انها غير مجدية في تأسيس علم تطبيقي منتج، فلولا عودة أوربا إلى تراث المشائية الأرسطية وعقلانيته– وهو ما يراه د. نصر خطرا على روح الإسلام كما يفهمه – لما حدث تغيير حاسم في تحرير الانسان من قبضات السلطات الخفية، أيّا كانت. ود. نصر ذاته يلاحظ إن الرازي الملحد هو الذي حول الكيمياء القديمة، كيمياء العرفاني الشيعي جابر بن حيان، إلى علم الكيمياء الحديث عندما استطاع بعقلانيته الصريحة تجاوز الهالة الباطنية الغامضة المحيطة بالمادة وأخذ يتعامل معها كواقع قائم بذاته وبسببيته[٦٠].. فكيف يطالب الآن بقلب المسيرة والعودة إلى الاسطورة؟ وكيف يمكن أن يتقدم العلم إذا عدنا إلى تفسير ملاصدرا بأن «الماء» الذي إعتبره طاليس أصل الأشياء «إنما هو إعتبار رمزي، ولا يجوز أن يؤخذ بمعنى الماء الطبيعي، وانه بمدلوله الأبعد تلك المادة الإلهيةالتي تعرف في الإسلام بـ «نفس الرحمن»...[٦١].

---

(٦٠) المصدر ذاته: ص ٨١ وما بعدها.

(٦١) المصدر ذاته: ص١١٦.

وقد يكون مقبولا ان نؤول الدين تأويلا باطنيا ليتفق مع العقل الإنساني، كما رأى بحق ابن رشد، أما أن نأخذ مقولات العقل والعلم الواضحة الصريحة القاطعة ونحولها الى رموز باطنية، فهذا من باب رد المعلوم إلى المجهول ، ورد المعقول إلى اللامعقول، ولا يمكن أن تستقيم على أساسه معرفة إنسانية ثابتة ومضمونة ومثمرة ومتنامية.

وعلى الصعيد السياسي، نجد الفكر الإسماعيلي الإيراني الرسمي، كما يمثله د. سيد نصر، يقدم تبريرا إسلاميا شيعيا للملكية الإيرانية الحديثة، مؤكدا بذلك ميوله الخاصة ليس فقط في الدين وانما في السياسة، بخلاف المفكر الشيعي العربي الشيخ مغنية الذي رأيناه من منطلق تشيعه العربي الأصيل يعبر عن روح جمهورية تقدمية. والطريف ان د. نصر يرى في النظم الجمهورية التي قبل بها الإسلام العربي (السني والشيعي) نظما علمانية غريبة عن روح الإسلام على الرغم من إستلهامها لمبدأ الشورى الإسلامية، أما النظام الكسروي الذي تستند اليه الملكية الإيرانية الحديثة فهو أقرب – في رأيه – إلى روح الإسلام؛ نعم.. فحيث: «تركز الإهتمام في النظرية السياسية السنية برزت في هذه النظم مفاهيم غربية، كثير منها ذو سمة علمانية، وبخلافها مناطق فارس الشيعية، حيث استمر النظام الملكي على انه النظام الأقرب إلى النظرية السياسية الشيعية الذي يحميه الدستور»[٦٢].

(ومن الجلي ان مثل هذا التنظير الديني للملكية الفارسية – والذي يقدم لنا نموذجاً لمدى توظيف الدين في السياسة – قد تم نقضه في ايران ذاتها، وعلى مدى واسع، بنظرية مضادة تعتمد «ولاية الفقيه»).

وفي مجال هذا التنظير التبريري للأمر في فارس الشاهانية، يحاول د. نصر خلق صلة إيهامية بين السلطة الملكية البشرقية القديمة ذات الطابع المقدس، والسلطة الإلهية في الإسلام التي لا تعترف بأية سلطة مقدسة عداها، فيقول محاولا الخلط بين المفهومين: «فلا بد من التذكير بأن الملكية ليست نظاما علمانيا صرفا، لأن ذكرها، خلافا لذلك طالما إقترن بالسلطة الإلهية (؟) وفضلا عن ذلك فان الملكية بحسب النظرية السياسية الشيعية، هي نظام الحكم المفضل إلى أن يقوم الامام الغائب بإعادة

(٦٢) المصدر ذاته: ٢٦.

الخلافة الحقيقية الى نصابها. وعلى ذلك فالذي جرى في فارس، انه بمجيء الصفاريين إلى الحكم أصبحت الملكية النصير الأكبر للتشيع، وغدت منذ ذلك الحين وثيقة الصلة بالحياة الدينية في البلاد. وعلى ذلك فمع ان الملكية أو السلطنة نظام لا يتحدر حتما من أصل إسلامي، فان ظهوره في الإسلام لا يصح إعتباره بوجه، نظاما علمانيا دخيلا، كما تعتبر بعض النظم الحديثة»(٦٣) وهذا القول يدعو إلى التساؤل: هل يقبل الإسلام بتحويل السلطة الإلهية إلى السلطة الشاهانية؟ وفي التشيع الأصلي هل كان إنتظار المهدي رمزا للثورة على سلطة كهذه أم كان – كما يوحي نصر – تتويجا لإستمرار السلطة الشاهانية حتى نهاية العالم؟ واذا سلمنا بقبول هذه السلطة حتى يجيء المهدي آخر الزمان ألا نكون قد سلمنا بصحة موقف المرجئة (أعداء الشيعة الألداء) الذين قالوا بتأجيل الحكم في المسألة السياسية حتى يقضي الله في النهاية بحكمه، سواء كان ذلك ببعث المسيح أم بارسال المهدي أم باحداث القيامة. فالمسألة تصبح إنتظارا لحكم الهي والغاء لفعل الإرادة الإنسانية (هنا) و (الآن). ان التشيع الأصلي عندما قال بمجيء المهدي، فانما قال بالثورة – في – التاريخ لا خارجه ولا عند القيامة. وهذا الرأي المعاكس الذي يرى في استمرار السلطة الشاهانية واقعا شرعيا يمهد لمجيء المهدي آخر الزمان، هو قلب للمعادلة تماما من الثورة الى المحافظة، وتحويل لرفض التشيع الى استسلام المرجئة. ومرة أخرى لا نجد هذا المنحى الباطني من التفكير بعيدا عن مواقع الفرق السنية المعادية له التي يرفضها. ونقطة الضعف في تفكير هذا الاتجاه انه ينطلق من عصبية غريبة ترى ان كل ما هوفارسي عريق يمكن قبوله وتبريره إسلاميا ولا يجوز إعتباره بأي وجه دخيلا على الإسلام، سواء كان ذلك عقائد زرادشت أم نظم كسرى، وان كل ما لا يتناسب مع النظرة الفارسية في الإسلام فهو يندرج تحت العناصر «العلمانية» الغربية حتى لو عبّر عن دخائل النفسية العربية المسلمة. (وقد أثبتت الثورة الشعبية الإيرانية ضد الملكية ان ايران ذاتها ترفض تحوير الإسلام بهذه الطريقة).

وتغدو من هذا المنظار عقائد الأشاعرة وعقلانية المعتزلة واصلاحية محمد عبده حركات لا تتمتع ببركة «المفهوم العرفاني» وتمثل إنحرافات دخيلة على الروح

(٦٣) المصدر ذاته: ٢٣.

الباطنية.

ويبدو ان هذا الاتجاه قد ترسّب بعد أن فقد التشيع العربي زخمه الثوري العقلي بعد توالي النكبات، فانقلبت المسألة إلى نقيضها وتم الإنتقال من العقلانية إلى اللامعقول، ومن الثورة إلى المحافظة، أو بالأحرى بلغة عصرنا، من الثورة إلى الثورة المضادة.

وايا كان الأمر، فلا بد من التمييز بين التشيع العربي الأصيل الذي يستمد صفتيه البارزتين، العقلية والثورية، من تراث ال النبي العربي وواقع القبائل العربية الثائرة والمعارضة لتحويل شورى الإسلام الى ملك عضوض قيصري أو كسروي؛ وهو التشيع الذي رأينا روحه تنعكس في المرحلة المعاصرة فيما يماثل كتابات الشيخ مغنية ببساطتها وعفويتها وصراحتها، وبين الباطنية الفارسية القومية الخاصة – التي هي شعوبية أخرى مبطنة بالمصطلح الاسلامي – التي تتميز بخلاف التشيع العربي، بمفهوم للمعرفة يتناقض مع العقل الإنساني الحر وملكاته الطبيعية وبنزعة محافظة تقليدية في السياسة والحضارة مستمدة من تراث فارس القديم ومن الأساطير المشرقية الغامضة. فالعقل يفقد حيويته الفكرية والنضالية التغييرية عندما يتم تطويعه باسم سلطة عليا غامضة وينقلب ضد ذاته ممسوخا ليخدم أغراضا مناقضة لطبيعته ذاتها. من هنا هذه التوفيقية التي يطرحها د. نصر ليست توفيقية متكافئة، فهي على إقرارها بمبدأ «وحدة الحقيقة» لا تحتفظ بالتوازن سليما بين العقل والوحي، فالعنصران كلاهما ياخذان فيها طابعا باطنيا تأويليا وتغلب قوة السلطة العليا الخفية على العقل والدين، لتتخذ تلك التوفيقية طابعا يقرب من فكرة وحدة الوجود الهندية التي تركت بصماتها واضحة على التراث الصوفي الفارسي: «فعندما يزول الفاصل الوهمي بين روح الإنسان والذات الإلهية، نتيقن ان ليس ثمة سوى مبدأ واحد هو السائر في كل صورة من صور التجلي..»[٦٤] والعقل هو المسؤول في هذه الفلسفة عن قيام «الفاصل الوهمي» فيجب تقديم الإيمان الباطني الحدسي عليه: «لأن الفكر الانساني، وان كان واقعيا على صعيده الخاص، فهو قيد وتشتيت للقوة العاقلة (يعني: الحدسية) وهو بنسبة ذلك الواقع، راسخ الجذور في ذلك الفاصل

(٦٤) د. نصر، المصدر ذاته: ٢٩.

الوهمي الذي يباعد بين وجودنا وبين الحقيقة القصوى. وهذه العقلانية لا تقوم أساسا على الوحي الإسلامي ولا على سواه من التعاليم الملهمة التي هي في معظمها أقرب إلى اللقانة والإشراق»(٦٥). وجدير بالتنبه انه لم يتم في الإسلام الأصولي تقبّل الفكرة القائلة بالفاصل الوهمي بين الله ومخلوقاته. فالفاصل قائم، وقد يختلف في تحديده، ولكنه ليس وهميا. وتوحيد الله يعني تنزيهه عن سائر الخلق، فهل يتم التنزيه بالقول ان الفاصل بين الله والخلق وهمي؟ إن «التوحيد» الإسلامي ليس هو «وحدة الوجود» الهندية.

وبسبب خضوع هذا الفكر الفارسي للتأثير الهندي من ناحية وتأثير الإسلام العربي من ناحية أخرى نراه يتأرجح بين مفهوم وحدة الوجود، والمفهوم التوفيقي العربي المتوازن والمتطلع للتوحيد دون حلول أو فناء. ويظهر تفكير د. نصر هذا التأرجح بشكل واضح، عندما يبدو أحيانا أقرب إلى وحدة الوجود. وينفي عن الإسلام نزعة التوفيق: «تيسّر للإسلام الذي لم يهدف يوما إلى التلفيق والتوفيق، بل إلى التنسيق والتكامل في وحدة جامعة... تبيان وحدة (المبدأ الإلهي) وبالتالي وحدانية الطبيعة، واظهار الصلات المتبادلة بين الأشياء جميعا، وأخيرا إعتماد الطبيعة والنظام الطبيعي كليا على الإرادة الإلهية ..»(٦٦).

هذا بينما يعود أحيانا أخرى إلى قطب التأثير الآخر فيرى ان رسالة الفكر الفارسي كما تمثلت في فلسفة صدر الدين الشيرازي، وكما يدعو إليها هو نفسه، تتلخص في إقناع الإنسانية المعاصرة بفكرة الوفاق بين العقل والدين وبايجاد التوازن بينهما في النظر إلى الوجود: «فهو يقدم للعالم الذي سئم النهج العقلاني.... نظرة إلى الكون يحتفظ فيها الفكر بدوره اللائق، ويبقى في الوقت نفسه تابعا للعقل (الإلهامي) الذي هو منبعه ومصدر إلهامه. ومن أجل معالجة أخطار الجفاء والعقم الكامنة في المذهب العقلاني يقترح الأخذ بالإشراق والحدس... وعلى ذلك فان صدر الدين (الشيرازي) في الوقت الذي فسد فيه الوفاق بين الدين والعلم، أو بين الإيمان

(٦٥) المصدر ذاته: ٢٥.

(٦٦) المصدر ذاته: ٦١.

والعقل، وأغفل فيه العرفان الذي هو ملتقى الإثنين، يرشد إلى سبيل من التنسيق الكوني يرقد بمقتضاه الأسد إلى جانب الحمل»[٦٧]؛ وفي ذلك عودة للإعتراف بضرورة إيجاد دور لائق للعقل الخالص - الذي يسميه: الفكر إلى جانب الحدس والإشراق.

والخلاصة ان دور العقل في هذه الفلسفة الباطنية يبقي قلقا وغير محدد، كما ان الوحي السماوي الخالص يتمازج فيها بالحكمة السرية لتراثات روحانية غير سماوية ومن خارج نطاق الوحي السامي الإبراهيمي، الأمر الذي يجعل المؤمن الحقيقي بالوحي المنزل المصفّى يقف متحفظا حذرا تجاه تلك المؤثرات الغامضة ذات الطابع الأسطوري. وهكذا فان المؤمن إيمانا حقيقيا بالعقل، والمؤمن إيمانا حقيقيا بالوحي لا يسعهما القبول بمعطياتها، ولا بد من «تأويل» معنى العقل والدين معا بطريقة خاصة غريبة حتى يمكن القبول بتلك المعطيات. ولربما كان لوقوع فارس بين تناقضات الحلول الهندي والوحي السامي، واصطراع العنصرين السامي والآري فيها، بالإضافة إلى المؤثرات الهيلنستية والمشرقية المقدسة قد جعلها مصدرا لمثل هذا النوع من الفلسفة المعبّرة عن مزاجها الحضاري الخصوصي، الذي لن تفهمه ولن «تتذوقه» إلا إذا كنت من نتاج الثقافة الفارسية. ولعل ذلك ما يفسر ذهاب مستشرق لا ينقصه «الذوق الصوفي» مثل المستشرق آربري الى حد وضع هذه الفلسفة الباطنية على طرف مناقض للعقل، بل ومنتهك لحرمته[٦٨]. وهي الفلسفة التي رفضتها في النهاية ايران ذاتها من خلال الثورة ولذلك بحث آخر.

---

(٦٧) المصدر ذاته: ١١٣.

(٦٨) A.J. Arberry, Revelation and Reason in Islam, p68.

الفصل السادس:

الفكر المسيحي العربي

من علمانية الغرب الى ايمانية المشرق

عودة الفكر المسيحي العربي الى توفيقيته المشرقية

في تاريخ المسيحية ظاهرتان توفيقيتان بارزتان: الاولى تبلورت في القرون المسيحية الاولى في المشرق والاسكندرية حتى زمن ظهور الاسلام وما بعد – كما مر بنا – وكان لها دورها المشهود في ترسيخ اسس التصالح بين الوحي السامي والعقل الهيليني. اما الثانية فقد ظهرت في اوروبا وتحت رعاية الكنيسة الكاثوليكية على يد القديس توما الاكويني (توفي ١٢٧٤) بعد أفول التوفيقية الاسلامية (الرشدية بخاصة) وبتأثير منها، اي ان التوفيقية المسيحية الاولى مهدت الطريق لنشوء التوفيقية الاسلامية، بينما الثانية استلمتها وأكملت مسيرتها على الجانب الآخر من المتوسط مما يدل على تشارك المسيحية والاسلام في ارث توفيقي مشترك متواصل*.

---

* اذا كان الاسلام قد استشعر الحاجة للتوافق مع العقل الفلسفي بعد الفتح واتساع دائرة تفاعله الحضاري،فان المسيحية قد ولدت في مهدها التاريخي من جراء عملية تفاعل سامي هيليني، ايماني – عقلي مما جعل منها الى حد كبير، ومنذ البداية، معادلة توفيقية بين الايمان والعقل بصفة جذرية. كما جاءت شخصية المسيح، الانسان المتأله، توفيقا عضويا فريدا بين ما هو انساني، واقعي، ملموس، محدود (اي بكلمة عقلاني) وبين ما هو الهي ، متعال، غيبي، مطلق (اي بايجاز ايماني)، راجع: Gibson, History of Christian Philosophy, 38-39.

وثمة سبب آخر مرتبط بطبيعتها العقيدية، جعل من التفسير العقلي ضرورة ايمانية مسيحية، وهو اشتمالها على عقائد ذات خاصية «مركبة» – ان جاز التعبير – يحتاج التبشير بها وشرحها وتبريرها الى درجة متقنة من التفلسف العقلي نظير عقيدة التثليث والخطيئة الاصلية والفداء وطبيعة الفادي وما يتبع هذه العقائد من «اسرار كنسية» تحتم الايمان القبولي التسليمي بطبيعة الحال، ولكنها لهذا الاعتبار ذاته تحتاج عقليا الى تفسير فلسفي متقن يحمي العقيدة كلها ضد محاذير الغموض والفوق – عقلية. هذا بينما يستطيع الداعية المسلم الاكتفاء بالقول بان الله واحد وان محمدا رسوله وما تفرع عنهما من عقائد دون الحاجة الى اي درجة من التعمق في التبرير العقلي. لهذا امكن للسلفية الاسلامية رفض العقلانية دون مساس بالدين في تركيبه الاصلي، ولعل هذا ما اعان الغزالي على ان يعزل الفلسفة عن العقيدة في الاسلام، بينما احس توما الاكويني بضرورة الابقاء على نسبة مقننة من العقلانية لدعم الايمان واسناده، وهو ما تصر الكنيسة الكاثوليكية على التمسك به حتى يومنا هذا رغم اصرار التيارات الحديثة في الغرب المسيحي على الفصل بين نطاق العقل ونطاق الايمان.(انظر: غايتان بيكون، آفاق الفكر المعاصر، ص٦٠٨-٦٠٩).

غير ان النهضة الاوربية الحديثة مثلت نقضا خطيرا للتوفيقية المسيحية بترسيخ مبدأ الفصل النهائي والحاسم بين الدين والحياة العامة، واقصاء التوجيه المسيحي تدريجا عن تياراتها، واعلاء شأن العقل بجذوره الاغريقية غير المسيحية فوق اعتبار الايمان واتخاذه المعيار الاول لتحديد الموقف من شؤون الاعتقاد والمعرفة والحضارة، الامر الذي فرض على المسيحية في اوربا التخلي عن صفتها التوفيقية المشرقية والتشكل بصورة ملائمة للتطور الحضاري الاوربي عن طريق الاصلاح البروتستانتي الذي قبل مبدأ الفصل بين نطاق العقل ونطاق الايمان واعتبر الايمان مسألة ايمانية بالدرجة الاولى مخالفا بذلك الكثلكة والفلسفة التومية[١].

هذه التحولات الحديثة في المسيحية الاوربية تسرّب تأثيرها الى صلب التشكل الفكري العربي المسيحي في بداية النهضة وما بعدها. واذا كانّ هذا الفكر وريث توفيقية مشرقية متأصلة، فان يقطته انفعلت بصراع هائل بين العقل والايمان في اوربا القرن التاسع عشر، صراع بدا ان العقل الانساني قد حسمه لصالحه بصورة نهائية.

تحت هذا التأثير الوافد نجد اول مفكرين مسيحيين مشرقيين في العصر الحديث، وهما شبلي شميل وفرح انطون، يخرجان على الارث التوفيقي، ويسقطان العنصر الايماني في معادلته لصالح العقل، ويتوجهان صوب اوربا العلمانية التي شارفت الالحاد – وقتئذ – ليتأثر اولهما بالداروينية وما ولدته من فلسفة اجتماعية وكونية وليعلن ان العلم هو الدين الجديد للانسانية، وليقتفي ثانيهما الارث العلماني شبه الالحادي للثورة الفرنسية والاشتراكية الاوربية في بدء تأثرها بالماركسية، مع تبنيه لموقف ارنست رينان من الدين من حيث هو ظاهرة بشرية تاريخية محدودة بزمانها ومكانها[٢].

هذا الانحياز في الفكر المسيحي المشرقي، صوب قطب العقل الخالص ادى الى ردة فعل مضادة متطرفة نحو القطب الآخر، على حساب الموازنة التوفيقية. فبعد اقل من عقدين من الزمن كانت المهجرية الشمالية تثور ضد العقل والعلمية والمادية والحضارة الحديثة بمجملها، وتبحث عن مصدر ايماني جديد هو مزيج من ارثها

---

(١) Bertand Rusel, History of Western Philosophy, PP. 479 - 82.

(٢) البرت حوراني الفكر العربي، ص ٢٩٣–٣١٠، (الترجمة العربية).

المسـيـحي والردة الايمـانيـة الجـديدة في اوربا وامـريكا[٣]. وقـد مـثّلت الروحـانيـة الصـوفية لميخائيل نعيمه ذروة هذه الثورة الايمانية الجديدة التي لم ترتد ضد العقل وحـده، بل ضـد مـبدأ التـوفـيق بين العـقل والايمان ايضـا[٤]، لائذة بما اسـمـاه نعـيمـه «الخيـال»، اي الرؤية الحـدسـيـة التي تلاشي وتحطم الحـدود الواقـعـيـة والمنطقـيـة لجزيئات الكون لتصـهرها في بوتقة عليا واحدة (حسب ما اسـتقـر عليه تعـريف الشـاعر والناقد الانجليزي كولردج لمفهوم الخيال)[٥].

ويتضـح لنا مدى الاغتراب الذي عاناه الفكر المسيحي، ومدى التمزق الذي تعرض له في بداياته اذا قارنا بين علمانية شـميل وروحانية نعيمه وكيف تطرفت كل فكرة منهما الى الطرف النقيض مما ادى الى اصابة التوفيقية المسيحية في المشرق العربي بعدوى ذلك التوتر الصراعي العنيف بين العقل والايمان في الغرب المسيحي المنقسم على ذاته[٦].

والواقع ان الكنيسـة في هذا المشـرق قد حـاولت جـهـدها مـجـابـهـة هـذا الإخـتـلال المندفـعـة عـواصـفـه من الغرب والشـرق البعيد مذكرة بمبدأ التوازن الذي تسـتند اليه الديانة والحـضـارة في هذا الشـرق الادنى والاوسط[٧]. كمـا قـاومت في الـوقت ذاته المؤثرات البـروتسـتـانتية الـوافدة من الـغرب والتـي تحمل فـي طياتهـا مـبدأ الفـصـل بين العقل والايمان، وحصـر الدين في دائرة ايمانية ذاتية خالصة.

ولكن – كمـا تجاوزت التوفيقية الاسلامية المستجدة في ثلاثينات القرن اصطراع

(٣) عباس ونجم، الشعر العربي في المهجر، ص ٢٥٠– ٢٥١.

(٤) انظر الفصل الثالث من هذا البحث فيما يتعلق بدور نعيمة في الردة ضد العقلانية.

(٥) انظر تعريف نعيمة لمفهومه هذا في «الخيال» في : زاد المعاد، ط٣، ص٧–١٩.

(٦) انظر مثلا نقد انطون سعادة لروحانية نعيمة في :سعادة، الصراع الفكري في الادب السوري.

(٧) ففي تلك الاوقات العصيبة– بينما كان محمد عبده يعيد تاسيس التوفيقية، نرى لويس شيخو وسواه من المسيحيين الملتزمين يرددون خلاصة الفكر الذي رسخه الكندي ويحيى بن عدي قبل قرون: «هما (الدين والعقل) شعاعان من شمس واحدة وجدولان من نبع واحد» –انظر: اغناطيوس هزيم، «شواغل الفكر العربي المسيحي منذ ١٨٦٦»، في: الفكر العربي في مئة سنة، ص ٣٥٥. وان: «كل دين ينافي حقيقة علمية واحدة تناقض تعاليمه الاصلية هو دين فاسد لا يجوز للانسان ان يتبعه، وكذلك كل علم يناقض تعاليم الدين المستقيم هو باطل لا يمكن الاستناد اليه» وعليه فان: «النصوص الدينية والبراهين العقلية والشواهد التاريخية كلها لسان واحد على ائتلاف الدين والعلم، وانه لا يمكن ان يوجد بينهما تناقض البتة»، في علي المحافظة، التيارات الفكرية عند العرب، ص ٢٤٠.

السلفية التقليدية والعلمانية التجديدية باحلال توازنها محله – فقد ظهر رعيل جديد من المفكرين المسيحيين العرب في الفترة ذاتها استطاع تجاوز مرحلة الصدام بين العقل والايمان في النفس المسيحية المشرقية، والعودة بها الى جذورها التوفيقية المتأصلة، التي تمثل تراثا مشتركا لثقافات المنطقة، فجمع هذا الرعيل من جديد بين الهموم الايمانية التراثية للمشرق (ايا كان تفسيره السياسي لذلك التراث) والهموم الحضارية التحديثية في وقت واحد، ومال عن السير على خطى شميل في العلمانية الخالصة وتخليه عن الالتزام القومي وارثه القديم[٨]، كما اعرض عن الانسياق وراء روحانية ميخائيل نعيمة وما تستتبعه من تجاوز للقضايا التاريخية النضالية الماثلة (هنا) و (الآن). فهكذا يجد الباحث ان الجيل المتمثل بميشيل عفلق وانطون سعاده وقسطنطين زريق قد عاد الى الجذور المشرقية مع الاستمرار في معاناة قضايا التجديد والتحديث وتعميقها بالتركيز على مسألة الانبعاث القومي المشترك[٩].

ومن الهام ان نلاحظ ان عودة الفكر المسيحي العربي الى نهج التوفيقية– دينية كانت ام فلسفية ام حضارية تاريخية – قد ارتبطت بشكل واضح مع انفتاحه على المعاناة القومية وقضاياها، وكأن التوفيقية المشرقية المتوطنة توأم للانبعاث القومي، فبينما يخلو فكر كل من شميل ونعيمة – على تناقضهما – من اي التزام قومي محدد نرى عفلق وسعادة وزريق منغمسين انغماسا كليا في المعاناة القومية، بل ومؤسسين لتياراتها واتجاهاتها.

---

(٨) كان شميل يؤمن بنوع من القومية العالمية وقد انتقد الوطنيين المصريين الذين طالبوا بعودة قناة السويس لمصر (البرت حوراني: ٣٠١) – اما نعيمة فانه وان دعا بني وطنه الى محبة جبالهم ووديانهم وسهولهم، فانه لم ير في القضية الوطنية او القومية ما يستحق الالتزام الجوهري (زاد المعاد، ط٣، ص٢٤).

(٩) في القسم التالي سنوضح كيف عاد كل من ميشيل عفلق وانطوان سعادة إلى التوفيقية المشرقية. اما قسطنطين زريق فعلى الرغم من علمانيته الثابتة، فانه ظل متفهما لدور الدين والروح في بنيان القومية والحضارة، وفي «الوعي القومي ١٩٣٩» كان سبّاقا للكشف عن خصوصية العلاقة بين العروبة والاسلام التي انطلق منها عفلق فيما بعد (١٩٤٣). كما يؤكد زريق ان علمانيته لا تعني الالحاد، نحن والتاريخ: ٣٧.

وانطلاقا من هذه المعاناة تجاوز هؤلاء الرواد الجدد الهوة القائمة بين الفكر الاسلامي التقليدي والفكر المسيحي الكنسي ليفتحوا باب مصالحة تاريخية بين الاسلام والمسيحية في بوتقة القضية القومية المشتركة، وبما يتجاوز الحدود اللاهوتية والكلامية – فأطلق عفلق قيمة «المحبة» المسيحية في زخم الشعور القومي العربي وربط زريق تاريخيا بين العروبة والاسلام في نطاق «الوعي القومي»، وجهد انطون سعادة لارجاع المحمدية والمسيحية الى جذر ابراهيمي «اسلامي» مشترك ورسالة واحدة حاول جعلها الاساس الروحي للمشرق السوري.

وعلى الرغم من ان هؤلاء الرواد قد وجهوا جهدهم التوفيقي الى قضايا قومية سياسية تاريخية وحضارية عامة دون ان يعالجوا التوفيق بين العقل والايمان، وبين المسيحية والاسلام من زاويته اللاهوتية او الفلسفية الخالصة، الا ان بعثهم للنهج التوفيقي حضاريا وتوجيهه لخدمة قضايا المنطقة العربية التي كانت فيما يبدو بحاجة لنوع من المعالجة التوفيقية لرأب الصدع بين متناقضاتها العديدة، قد صحبه، وتطور معه، توجه جديد في صميم الفكر المسيحي العربي الملتزم بعقيدته الدينية لاعادة المصالحة بين العقل والايمان ونبذ المنهج الاوربي في المباعدة بينهما، ولايجاد تقارب حميم بين المسيحية المشرقية والاسلام العربي ذي النزوع القومي، بصورة تتجاوز ارث الحروب الصليبية والاستعمارية وما غذّاه الغرب السياسي بينهما من رواسب. ونتيجة لهذا الاحياء التوفيقي الشامل خفتت تدريجيا في الساحة المسيحية حدة الانتقاد العقلاني العلماني للدين، من ناحية، كما اتخذ الجدل الحاد السابق بين المسيحية والاسلام مسارا اقرب الى التفهم والالفة.

يقول مؤرخ للفكر العربي المسيحي: «وما ان بزغت شمس ١٩٣٩ حتى بدأت مرحلة جديدة من مراحل الحوار (بين المسيحية والاسلام) تتصف بالهدوء والرصانة العقلية – ما امكن – والبرهان على ان كل جهد في اظهار المسيحية والاسلام في وضع تناف وتضاد هو جهد ضائع، وان الاسلام في الواقع اوسع بكثير مما يظن

الكثير من المسلمين، وان المسيحية ترى فيه عدة من العناصر التي تتلاءم ومعتقداتها»[10].

---

(١٠) اغناطيوس هزيم، «شواغل الفكر العربي المسيحي منذ ١٨٦٦»، الفكر العربي في مئة سنة، ص ٣٧٤

ومن ابرز معالم هذا الحوار من الجانب المسيحي ما يورده الباحث المذكور على النحو التالي: «طرح المشكلة خليل اده ١٩٣٩ في كتيبين بحث فيهما عن المسيحية في الاسلام، «ومهد السبيل بذلك للاستاذ الحداد ١٩٥٦ ليستفيض في الموضوع». «يعتقد الاستاذ الحداد ان المسلم اذا تجرد من رواسب الماضي السياسية مثلا واعتمد النص القرآني مباشرة، تمكن من الاقتراب الشديد من الاعتقاد المسيحي على الاقل في القضايا التالية:

أ- ان القرآن لا ينسخ ديانات الكتاب، بل يكرمها ويحترمها...

ب- ان القرآن يعطي للعذراء مريم مقاما خاصاً في الرفعة والتمييز في اصطفائها وميلادها وطفولتها وحبلها بالمسيح وولادتها اياه.

ج - ان القرآن يصف المسيح بانه «آية» في مولده وحداثته ورسالته، و «آية في يوم الدين»، اي انه آية في كل اطواره. اما بنوته للآب فليست تناسلية وليست من نوع الاتخاذ او من النوع المعنوي ولكنها بنوة روحية في الله نفسه.

د- ان القرآن ينكر على المسيح نوعا من الالوهة هي من «دون الله»، والانجيل لا ينسب الى المسيح هذا النوع من الالوهة.

هـ - ان القرآن يهاجم ثالوثا لا يجوز الصاقة بالمسيحيين لان ثالوثهم شيء آخر تماما. والسؤال الايعتقد الغزالي بنوع من التثليث عندما يقول عن الله: انه عاقل وعقل ومعقول؟ «- ثم تلا ذلك بحث لميشيل حايك (١٩٦١) بشأن النصوص التي تتحدث عن المسيحية في التقليد الاسلامي. كما يذكر محاولتين عمليتين للتقريب: الاولى سنة ١٩٥٤ في بحمدون باسم المؤتمر الاسلامي المسيحي، والثانية سنة ١٩٦٥ في الندوة اللبنانية - المرجع ذاته ٣٧٧.

واكمالا للصورة، يجدر بالذكر ان مؤتمر بحمدون - بسبب مشاركة اطراف غريبة فيه تعرض لانتقاد شديد من بعض الاوساط الاسلامية باعتباره محاولة امريكية لتجنيد الاسلام والمسيحية ضد الشيوعية، راجع رد المجتهد الاكبر محمد حسين كاشف الغطاء على الدعوة للمؤتمر بعنوان: «المثل العليا في الاسلام لا في بحمدون» - في كتاب: محمد مغنية، الاسلام مع الحياة، ص ٩٦. اما المحاولات التوفيقية للندوة اللبنانية فقد انتقدها صادق العظم من وجهة ماركسية وبشيء من التهكم تحت عنوان «التوفيق على الطريقة اللبنانية»، قائلا ان الفروق بين المسيحية والاسلام قائمة لا هوتيا وان المسألة تحتاج لنقد الديانتين معا بسلاح الفكر العلماني، نقد الفكر الديني، ط ١، ص٥٧-٦٨.

اما على الصعيد الفلسفي، فقد اتجه الفكر المسيحي العربي المعاصر في هذه الحقبة الى التيارات الايمانية الجديدة في اوربا، مبتعدا عن تياراتها الالحادية، وتبلور فيه من جراء ذلك تياران يمكن تمييزهما بوضوح، وهما تيار التومائية الجديدة، وتيار الوجودية المؤمنة.

أولاً: التومائية الجديدة (او احياء توفيقية توما الاكويني) من ابرز ممثليها في الفكر العربي استاذ الفلسفة ومؤرخها يوسف كرم (١٨٨٦-١٩٥٩). وكان قد بعثها في الغرب الفيلسوف جاك ماريتان الذي يعد «المع واقوى ممثل»(١١) لها حتى يومنا هذا، واليه يرجع الفضل في الدعوة الى تحويلها من مجرد لاهوت مدرسي الى فلسفة معاصرة ذات نزعة وجودية. فقد: «اقتنع اكثر فاكثر ان فلسفة القديس «توما» ببنيتها القوية بشكل لا يضاهي، بقيت خلال قرون محاطة بأشكال اللاهوت دون ان تقوى هي نفسها على الانتشار حسب ماهيتها. وانه قد آن لها ان تتخذ شكلها الخاص وتنظيمها الداخلي وتطورها المستقل بصفة فلسفة»(١٢).

وقد تتلمذ يوسف كرم مباشرة على يد جاك ماريتان الذي كان استاذا ليوسف كرم يوم ان كان يتعلم الفلسفة في المعهد الكاثوليكي في فرنسا في بداية الحرب العالمية الاولى»(١٣). وعمل يوسف كرم بصفة اساسية استاذا للفلسفة في الجامعات المصرية، وله خمسة مؤلفات ثلاثة منها في تاريخ الفلسفة وهي: «تاريخ الفلسفة اليونانية»(١٩٣٦) و«تاريخ الفلسفة الحديثة»(١٩٤٩)- بالاضافة الى مؤلفين آخرين شرح فيهما مذهبه العقلي (الارسطي) الايماني المعتدل، وهما كتاب «العقل والوجود»(١٩٥٦) و«الطبيعة وما بعد الطبيعة»(١٩٥٨)، وكان ينوي اصدار كتاب ثالث في هذه السلسلة عن فلسفته الاخلاقية لولا ان عاجلته المنية(١٤).

---

(١١) بيكون، آفاق الفكر المعاصر، ص ٦٠٩، وانظر فكر مفلسفها الاخر:

Gibson, Spirit of Thomism, p. 84.

(١٢) بيكون، المصدر ذاته، ٦٠٩ - ومن اهم مؤلفات جاك ماريتان: «اعتراف مؤمن» و«الوجيز في الوجود والموجود» (١٩٤٧) حول وجودية القديس توما الاكويني.

(١٣) د، مراد وهبه، مقالات فلسفية وسياسية، ص ٦.

(١٤) المرجع ذاته، ١٥٢-١٧١.

ويتلخص الجهد الفكري ليوسف كرم في محاولته نقض نظريات المعرفة في الفلسفة الحديثة برمتها منذ ديكارت الى كانط الى هيجل واظهار تهافت المدرسة الحسية التجريبية والمدرسة العقلية المثالية (التصورية) على حد سواء، لأن الاولى باعتمادها على الحواس تنفي وجود العقل من حيث هو، وترده الى مجمل الانطباعات الحسية، اما الثانية، وان اعترفت بوجوده، فانها تنفي عنه امكانية المعرفة الموضوعية اليقينية للوجود الكلي وترى في المعرفة العقلية نوعا من الادراك الذاتي يقع على «التصورات الماثلة في الذهن... لا على موضوعات متمايزة عن التصورات»[١٥].

يجهد يوسف كرم ناقضا هذه التفسيرات الحديثة للعقل والمعرفة في كتابيه «العقل والوجود» و «الطبيعة وما بعد الطبيعة» وذلك من اجل العودة الى احياء المفهوم الارسطي الكلاسيكي للعقل من حيث هو جوهر مستقل قادر على ادراك ماهيات الاشياء وماهية الوجود الكوني كله. فالعقل حسب تعريفه: «قوة في الانسان تدرك طوائف من المعرف اللامادية. يدرك العقل اولا ماهيات الماديات، اي كنهها لا ظاهرها، ويدرك ثانيا معاني عامة كالوجود والجوهر والعرض، والعقلية والمعلولية، والغاية والوسيلة، والخير والشر، والفضيلة والرذيلة، والحق والباطل، ويدرك ثالثا علاقاته او نسبا كثيرة... ويدرك العقل رابعا مبادئ عامة في كل علم وفي العلوم اجمالا، وليس في التجربة شيء عام. ويدرك خامسا موجودات غير مادية كالنفس والله وخصائصها الذاتية، وذلك بالاستدلال بالمحسوس على المعقول او بالمعلول البادي للحواس على الصلة الخفية عليها. وسادسا، وبالاستدلال ايضا يؤلف الفنون والعلوم، مما لا مثيل له عند الحيوان الاعجم مع حصوله على المعرفة الحسية»[١٦].

ومرد اهتمام يوسف كرم بالعودة الى العقل الارسطي ومفهوماته وماهياته، كون هذا العقل عقلا مؤمنا بوجود الله، قابلا للتوافق مع الدين بينما اثبتت التجربة التاريخية الحديثة ان الحسية التجريبية تؤدي في النهاية الى مادية الحادية، وان

---

(١٥) يوسف كرم، العقل والوجود، ص ٦.

(١٦) المصدر ذاته، ص ٤.

المثالية الذاتية (او ما يسميها كرم بالتصورية) وان كانت مؤمنة على العموم في خلاصاتها ونتائجها، الا ان وسيلتها لاثبات الايمان والبرهنة على وجود الله وسيلة ذاتية استبطانية اظهرت التطورات انها لا تقوى على الصمود في وجه الموجة العلمانية وما تتسلح به من موضوعية تجريبية*.

ويحدد يوسف كرم موقع مذهبه على النحو التالي مؤكدا التزامه التوفيقي الكلاسيكي القديم ورفضه لتجديدات الفلاسفة المحدثين: «واذا سئلنا عن اسم هذا المذهب وعن مصدره، قلنا انه المذهب العقلي: يؤمن بالعقلIntellectualisme، ولكنه المذهب العقلي المعتدل، يؤمن ايضا بالوجود (يقصد: الوجود الماورائي او الوجود في كليته ظاهرا وباطنا) ويقدّر تعقله عليه، ثم قلنا ان افلاطون قد سبق الى بعض لمحات منه، ولكن ارسطو هو زعيمه الاول الذي استخلص معانيه الاساسية ومبادئه المنطقية والميتافيزيقية وصاغ تعريفاتها، واستخرج نتائجها، وان الفلاسفة الاسلاميين، وبخاصة ابن سينا وابن رشد قد اسهموا فيه باللسان العربي المبين. فنحن نعود الى هؤلاء جميعا، ونؤيد شروحهم وادلتهم ونبين تهافت الذين حادوا عنها من الفلاسفة المحدثين. لقد تنوسيت تلك التعاليم.... او صارت تروى لمحض التاريخ دون اعتقاد لها بقيمة فكرية وحقيقة وجودية، لابل مع الاعتقاد ان الآراء الحديثة قد نسختها.... فعسى ان يقتنع قارئ هذا الكتاب بان الحق مكنون في هذا القديم الذي نبعثه»[١٧].

ومن الخير ان نستذكر هنا كيف ان توفيقيا مسلما، هو ابراهيم اللبان، قد دعا الى استفادة الفكر الديني من نتائج الفلسفة المثالية الحديثة التي يراها منسجمة مع الدين والاخلاق في غاياتها مطالبا بتخطي فكر افلاطون وارسطو الى فكر ديكارت وكانط، هذا بينما يقف تومائي معاصر كيوسف كرم ضد هذه الفلسفة ويطالب بالعودة ثانية الى افلاطون وارسطو.

---

* سنرى بعد قليل ان شارل مالك من موقع فكري مماثل سيحكم على المثالية الالمانية المؤمنة بقوله: «الموقف الميتافيزيقي الاساسي للمثالية الالمانية موقف خاطئ..».

(١٧) المصدر ذاته، ص ٧.

واذا كـان يوسف كـرم قد اتخـذ هذا الموقف امـانة منه لطبيعة الروح التـوفيقي
الاصلية التي لم تتحـقق تاريخـيـاً الا من خـلال الانسـجـام بين عقل يوناني مؤه
واعتقاد مسيحي اسلامي قابل للتوافق معه، فانه من ناحية عملية قد حكم عل
التوفيقية ضمنا بالاخفاق في العصر الحديث بسبب رفضه الاعتراف بصحة
وجاهة التطورات اللاحقة والمستجدة في مفهوم العقل ونظرية المعرفة.

فالعودة في زمننا الحاضر الى مفهوم العقل الارسطي قد تحل مشكلة التوف
بين العقل والدين جدليا وأكاديميا، ولكنها لا تحل مشكلات الصراع الواقعي والفكر
بين العقل والايمان في ظروفهما الراهنة، لان حل هذه المشكلات يتطلب مواجه
صريحة وواقعية من جانب المؤمنين لطبيعة التحديات والتطورات والاضاف
المعرفية التي تمخض عنها العقل الانساني عبر تجاربه المتنامية كلها وحتى يو
هذا، وعلى الأخص في ضوء النتائج الفكرية المغايرة التي تمخض عنها المنه
الديالكتيكي الصراعي.

فالراجح ان «سلفية» فكر يوسف كرم او كلاسيكيته الاتباعية مردها انه
يستوعب، او لم يشأ ان يضع في اعتباره الفكري، التحول الجذري الذي طرأ على ء
المنطق – وهو اساس نظريات المعرفة – من المنطق الصوري الارسطي الى المنه
الجدلي (الديالكتيكي) بشقيه المثالي والمادي. ففكرة «وحدة الحقيقة» التي تعد – ك
ابنّا – مرتكز الفكر التوفيقي في جمعه بين النقائض، تجد في قانون «عدم التناقض
الذي يضعه المنطق الصوري الارسطي موضع الصدارة في رؤيته للعقل والوجو
اكبر سند فلسفي لها في تبرير نظرتها التوحيدية لاطراف الثنائية، وذلك من خل
التأكيد على عدم جواز وجود التناقض بين مظاهر حقيقة كلية واحدة. بينما يرفد
المنطق الديالكتيكي التسليم بهذه المقولة لانه لا يقف عند مستوى الفكر النظري المج

– كما يفعل المنطق الصوري في تجاوزه للتناقضات – بل يتعامل مع قوانين الواقع فيرى التناقض عنصرا اساسيا في تكوين الوجود «ويضع في الصدارة قانون التناقض، بمعنى ان الواقع يتحرك ويتطور بفضل ما ينطوي عليه من تناقضات»(١٨).

هكذا فان «قانون التناقض» الديالكتيكي في الفكر الحديث قانون يتهدد اية معادلة توفيقية تحاول التصدي لنقائض العالم المعاصر. واذا لم يجابه الفكر التوفيقي المستجد تناقض الديالكتيك ليحله بواقعية حسب منظوره التوحيدي، فلن يكون بامكانه معايشة تحديات العصر. ولا نخال ان يوسف كرم بعودته للارسطية ومنطقها الصوري قد ارتفع الى مستوى التحدي الماثل، او انه حقق غايته في بعث التوفيقية بعثا فعالا. وهو على الرغم من اصالته الفلسفية وثقافته الواسعة، لا يختلف في موقفه هذا من حيث الجوهر عن السلفية الاسلامية القائلة ان كل التطور الفكري الحديث هو مجرد «انحراف» عن الاصول الاتباعية الجديرة بالاحتذاء، ولا يبدّل من الامر ان كانت تلك الاصول حنبلية ام ارسطية، نقلية ام عقلية*.

يقول الدكتور ماجد فخري في تقويمه لفكر يوسف كرم: «وهو اذ يعالج المسائل بروح جديدة لا يسقط من الموروث الفكري القديم شيئا، بل يقيم للتاريخ اعظم وزن، وينظر الى جوانبه المختلفة نظرة شاملة منصفة. فبازاء الفيلسوف الوثني يقوم في مؤلفاته الفيلسوف المسيحي والفيلسوف المسلم. من هنا كان نهجه الفلسفي شاهدا

(١٨) وهبه، مقالات فلسفية، ص ٢٥٦ – وبتعبير آخر فان «أ» في المنطق الصوري هو «أ» ولا يمكن ان يكون «لاأ» – حسب قانون عدم التناقض – اما في المنطق الديالكتيكي فان «أ» يحمل في طياته بذور نقيضه ولا يخضع لتحديد ثابت قاطع نهائي. ولكن «ليس من شأن المنطق الديالكيكي، وهو يقوم على قانون التناقض، ان يستبعد المنطق الصوري الذي يستند الى قانون عدم التناقض. ذلك ان اي تناقض ليس بالضرورة مشروعا فثمة تناقضات في الفكر قد لا تكون انعكاسا لتناقضات في الواقع. وهو في هذه الحالة يكون من اللازم – استنادا الى المنطق الصوري – تصفية الفكر من هذا اللون من المتناقضات » – المصدر ذاته ص ٢٥٦–٢٥٧. والحاصل ان فكر يوسف كرم استند الى المنطق الصوري وحده دون الاخذ في الاعتبار المنطق الجدلي وما يمكن ان ينتج عن ترافق المنطقين من رؤية انفذ للفكر والواقع.

* من الجدير بالملاحظة ان الفكر الغربي الحديث منذ النهضة يمثل في معنى من معانيه نقيضا لمبادئ كثيرة في الفلسفة الارسطية، وعليه فالتمسك الكلي بارسطو يضعنا في صدام مع فكر العصر. راجع هذا المعنى في:

Bertrand Russel, History of Western Philosophy, N.E.,p.173.

آخر على خاصية من خاصيات المفكر العربي المعاصر وهي حرصه على التوفيق بين النزعات الفكرية والروحية المتضاربة، والاصاخة الرصينة الى صوت التاريخ والاستفادة منه ما امكن في تشييد بنيان فلسفي جديد، يتوخى الشمول والرجاحة قبل كل شيء. لذا اتسم تفكيره بطابع ديني روحاني لم ينج منه فيلسوف عربي، كما هو معروف، من الكندي في القرن التاسع حتى بطرس البستاني في القرن التاسع عشر»(١٩).

واعتراضنا على هذا الحكم يتعلق باشارته الى «الروح الجديدة» والى «البنيان الفلسفي الجديد» لدى يوسف كرم، فالتجديد – روحا وفلسفة – ظاهرة من الصعب – وربما من المستحيل – نسبتها الى خصائص تفكيره. بل يمكن القول ان يوسف كرم قد وقف ضد اي تجديد في الفلسفة منذ عصر النهضة – كما تبين لنا من اقواله – وكان لديه معياران مستمدان من توفيقيته الكلاسيكية، قاس بهما كل ما ارّخ له من مذاهب فلسفية وهما: العقل الارسطي والايمان الديني الاصولي فما اتفق مع احدهما او كليهما صار عنده مقبولا وما نقضهما صار عنده مرفوضا ومذموما. والواقع ان معالجاته لتاريخ الفلسفة الحديثة ومذاهبها قد تأثرت بهذا الامر الى حد افقده احيانا الحياد الموضوعي الواجب توفره لدى المؤرخ المحايد. ويكفي ان نشير الى انه عمد مرارا في تاريخه الى تشويه السمعة الشخصية او الاخلاقية لبعض الفلاسفة المحدثين لمخالفتهم مبادئ المسيحية او مقولات الارسطية(٢٠).

---

(١٩) ماجد فخري، دراسات في الفكر العربي، ص ٢٤٠.

(٢٠) يعترف يوسف كرم بتأثير مذهبه على كتابته لتاريخ الفلسفة بقوله: «.. وكنا كلما صادفنا مذهبا كليا او رأيا جزئيا عقبنا عليه بالتأكيد او التفنيد، اذ اننا نعتقد ان مؤرخ الفلسفة فيلسوف ايضا..» – العقل والوجود، ص٣. غير انه لم يقف عند حد النقاش المنصف، بل كان يرد احيانا علي الفيلسوف قبل ان يعرض مذهبه، ويأتي عرضه احيانا اخرى ممتزجا بتفنيده بحيث يلتبس الامر وتختلط آراء المؤلف بآراء الفلاسفة فلا تتاح الفرصة لمعرفة مذاهبهم جليا قبل الانتقال الى انتقادات مؤرخهم. واذا لم يعجبه فيلسوف بدأ سرد آرائه بكلمة «زعم...» – تاريخ الفلسفة الحديثة، ط٥، ص ٢٩٩. وهو يقدم مكيافللي بقوله: «اشهر اشياع الوثنية في عصره»! ويختم دراسته له قائلا: «وهكذا كان مكيافللي نصير الاستبداد، وبقي اسمه عنوانا على سياسة الختل والغدر. وحسب المسيحية منه هذا الانتقام!»، اما لماذا يتحدث المؤرخ عنه بهذه اللهجة فلانه هاجم الاخلاق المسيحية في الطاعة والزهد في كتاب «الامير» – ويغفل المؤرخ مع هذا عن تبيان اهمية مكيافللي في تأسيس علم السياسة الحديثة (ص٢٥ – ٢٦). واول حقيقة يذكرها عن شوبنهور انه مصاب بمرض عقلي قبل عرض فلسفته التي لم تعجب يوسف كرم لميلها الى البوذية (ص٢٨٨) اما نيتشه فيقدمه لقرائه بقوله عنه انه اديب «حشر في زمرة الفلاسفة» (ص٤٠٥)، ويختم حديثه عن فلسفة هيجل ومنطقه الديالكتيكي الذي عمل على نقضه قبل عرضه كاملا، بقوله: «ماذا نقول وسذاجة الفلاسفة لا حد لها؟» (ص ٢٨٦) – اما بليز بسكال الذي دافع عن المسيحية فانه يقدمه بقوله: «عالم عبقري، ومفكر عميق، وكاتب مجيد» (ص ٨٩) مع ان بسكال يمكن وصف فلسفته بانها ادبية مثل فلسفة نيتشه، ولا يمكن القول عنه انه في مستوى هيجل فلسفيا وعليه فان يوسف كرم على ثقافته العميقة وجهده الدؤوب لم يستطع أن يقدم للفكر العربي تاريخا موضوعيا متوازنا للفلسفة العالمية. وكانت سلفيته او كلاسيكيته اكبر نقطة ضعف لديه، وان جعلته ذا نكهة خاصة، معتقة.

وعلى الرغم من تمسّك يوسف كرم بثوابت العقل التجريدي، فان فكره لم ينج من توتر خفي بين العقل والارادة: اذ ما الذي يدفعنا، في التحليل النهائي، الى الايمان بالله والى الالتزام بالخير الاخلاقي، اهو العقل المجرد المحايد ام الارادة الفطرية الانسانية الخيّرة؟ (اذا شئنا الاستناد الى تمييز «كانط» بين العقل الخالص ومستلزمات العقل العملي).

هذا السؤال اوقعه في شيء من الحرج عندما وصل الى ميدان الايمان والاخلاق. فالعقل مهما كان قادرا على ادراك الحق والخير بحاجة الى قوة فاعلة تسند القوة العاقلة وتنقل ادراكها من حيز الامكان الى حيز الفعل، وذلك ما دفعه الى الحد نسبيا من قوة العقل: «اذ هو لا يريد ان يصطدم عقليا بالدين، ولذلك فانه عندما اقتحم الاخلاق، وضع الارادة فوق العقل، من حيث ان الارادة في رأيه هي الدافع الى الايمان»[٢١]. وهذا ما يجعله قريبا من مفهوم «العقل العملي» لدى كانط، الذي يعين العقل الخالص على ادراك الله والخير لاسباب اخلاقية، هذا على الرغم من الانتقاد الذي يوجهه كرم الى مثالية «كانط» باسم العقل الارسطي[٢٢].

ونحسب ان هذا الاشكال في فكره يرجع الى تمسكه بمنطق الثوابت والتجريدات واعتباره العقل والارادة مقولتين منفصلتين، ونظرته الى العقل بمعزل عن تأثره بتفاعلات الكائن الانساني في كليته، وفي تأثره الجدلي ببيئته وتأثيره فيها ضمن عملية تجاوز متواصل لتناقضات الواقع[٢٣].

شارل مالك*

على الرغم من اللهجة اليقينية الايمانية التي تنطق بها فلسفة شارل مالك، والنبرة «الرسولية» التبشيرية التي يعبّر بها عن مواقفه، فان فكره يتضمن قدرا من «التوتر»

(٢١) وهبه، مقالات ١٧٠.
(٢٢) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص ٢٥٧-٢٦٠.
(٢٣) انظر تحليلا للعلاقة بين العقل والارادة في فكر يوسف كرم في: وهبه، مقالات، ص ١٦٦- ١٧١.
* تخرّج شارل مالك في الجامعة الاميركية ببيروت وعلّم فيها الرياضيات والفيزياء. ثم درس الفلسفة على الفيلسوف هايدغر في المانيا. وتخرج دكتورا في الفلسفة من هارفرد. وبعد ان قام بالتدريس الجامعي في لبنان والولايات المتحدة، اتجه الى العمل السياسي سفيرا ووزيرا ورئيسا للجمعية العامة لهيئة الامم المتحدة، وله اسهام مذكور في صياغة الاعلان العالمي لحقوق الانسان. اغلب ابحاثه ومقالاته نشرت في دوريات عالمية باللغات الاجنبية. غير انه عكف منذ عام ١٩٧٧ على اصدار «آثاره العربية الكاملة» في مجلدات مهد لها بمقدمة شارل مالك.

المضمر حينا، والظاهر حينا آخر بين عنصرين اساسيين مختلفين اندمجا في تكوينه معا بشكل جذري على ما بينهما من فروق جوهرية (وعى المفكر ذاته قدرا كبيرا منها)، وهما:

١- التراث الابراهيمي السامي في رافده المسيحي بخاصة وفرعه الكاثوليكي التومائي على الاخص.

٢- التراث العقلاني الغربي في شكله الارسطي قديما، ورافده الالماني المثالي الهيجلي حديثا.

وهذا ما جعل فلسفته في تحليلها النهائي فلسفة توفيقية، بالمعيار الذي حددناه في هذا البحث، من حيث انطلاقها من مبدأ «وحدة الحقيقة» ورفضها لفكرة التناقض الجوهري في طبيعة الكون وما يستتبعه من حس مأساوي تراجيدي، ومحاولتها - بالمقابل - ايجاد التوازن والتكافؤ بين ما هو ايماني غيبي متعال، وما هو عقلي طبيعي محسوس، بل ومن حيث التزامها تحديدا بالمنبعين اللذين استقتهما التوفيقية الاصلية وهما: الكتب السماوية، والحكمة الاغريقية العقلانية المؤمنة[٢٤].

واذا ما وجدنا لديه انتقادا مرا لما يسميه الانتقائية التوفيقية «اللفانتينية»[٢٥]، التي يراها جمعا او تلفيقا بين عناصر ومؤثرات غير مؤتلفة ودون غربلة وبلا اصالة، فان انتقاده هذا موجه الى شيء آخر غير ذلك التوفيق الجدى الذي حاوله توما الاكويني وسابقوه من فلاسفة الاسلام الذين يذكرهم بتقدير[٢٦].

---

(٢٤) عندما يقارن مالك بين التراثين الابراهيمي والاغريقي يهتم بابراز ما بينهما من فروق (المقدمة، مج ١، ص ٢٩٩)، ولكنه عندما يواجه فكرة غريبة من خارجهما كالحلولية الصوفية يرفضها على اساس «المعيار المزدوج» الابراهيمي - الاغريقي: «والمهم ان يفهم جيدا ان بينها (الحلولية) وبين التراث الابراهيمي النابع من هذه الارض، والتراث الاغريقي الذي لقح التراث الابراهيمي وتلقح به، فرقا عظيما ..» المصدر ذاته: ٣٣٩. وجدير بالملاحظة ان شارل مالك من هذا المنطلق يمثل نقضا مزدوجا لصوفية نعيمة من ناحية، ولعلمانية شميل من ناحية اخرى (المصدر ذاته ٢٦٧) محققا بذلك غاية الفكر العربي المسيحي في عودته لجذوره المشرقية، جامعا بين المنحيين بعد غربلتهما.

(٢٥) المصدر ذاته ٣٣٦-٣٣٨. وهو يستخدم مصطلح Syncretism مقابل التوفيقية التي ينتقدها. والمصطلح يعني الجمع دون غربلة ونقد، ومن المؤكد ان مفهومه هذا لا ينسحب على التوفيقية التومائية، مثلا، التي يتبناها.

(٢٦) المصدر ذاته: ٣٦١، ٣٦٣.

ومن ابرز دلائل تأثر فلسفته بوحدة الحقيقة* – التي يستند اليها الفكر التوفيقي – اشارته في سيرته الفكرية الى ثماني مراتب للوجود انتظمها كلها كيانيا حسب تعبيره، وهي: «الرياضيات، والعلوم، والكوزمولوجيا، والحلولية، والمثالية، والكيانية، والحياتية، والايمان»[٢٧]، وهي مراتب يقول عن توحدها في ذاته: «ولقد حضرتني في تمامها وكنتها بالذات جميعاً، ومثلت في حضرتها جميعا، واستنطقتها وشهدتها وشهدت لها، وهي ما زالت كائنة فيّ وفق نظام مرتبي معين»[٢٨].

ويتضح من اختلاف طبيعة هذه المراتب بين ذهنية منطقية تجريدية (كالرياضيات) وحسية تجريبية جزئية (كالعلوم) وصوفية اشراقية (كالحلولية) وعقلية موضوعية متسامية (كالمثالية) ودينية الهية منزلة (كالايمان)، وانصهارها جميعا في وجوده الكياني «وفق نظام مرتبي معين»، يتضح من ذلك نزوعه نحو الشمول والجمع بين مختلف جوانب المعرفة الانسانية والكونية على اختلاف طبائعها بما يؤدي الى الاقرار بوحدة الحقيقة، ووحدة المعرفة المترتبة عليها، وما ينبثق عنهما من تصور لنموذج «الانسان الكامل» الملم بهذه الحقائق الجامع بين فضائلها الذي يمثل «خلاصة الحقيقة الكونية»[٢٩]، وهو النموذج الذي ترسخت صورته في التراث السامي، بفرعه الصوفي على وجه الخصوص. وعلى الرغم من تنبيه شارل مالك الى عدم جواز الخلط بين هذه المراتب في حقولها الخاصة ومعارفها المتميزة، فانه يخلص في النهاية الى القول بنبرة توحيدية عرفانية: «ولا ريب في ان هنالك عاملا ما ينظم تواجد هذه المراتب وتداخلها ما دام الانسان يستطيع ان يكونها جميعا، فهي تحضر الانسان الواحد، وفي وسعه ان يكشف عنها، وان هذا لما يؤكد ان في يد الانسان مفتاحا اعطي له، لمحاولة الكشف عن مغالق نظامها المرتبي ولكن هذا المفتاح ليس اكثر من أداة استدلال يصعب التكهن بنتيجة تحريكها، وما يمكن ان تفضي اليه من معطيات خبيئة ليست عندنا الآن في الحوزة والحسبان»[٣٠].

---

* القول بمبدأ وحدة الحقيقة لا يعني بالضرورة القول بوحدة الوجود او الحلول. انه يتضمن الاقرار بوجود قوة واحدة تنظم الكون دون صراع او تعددية سواء كانت فيه او فوقه.

(٢٧) المصدر ذاته: ٢٢٠.

(٢٨) المصدر ذاته ٢٢١.

(٢٩) يازجي وكرم، اعلام الفلسفة العربية، ط٣، ص ٢٧٨، ويراجع كتاب: د. عبد الرحمن بدوي، الانسان الكامل في الاسلام.

(٣٠) شارل مالك، المقدمة: ٢٢٥ وهو يعود للتأمل في هذا «السر» على ص ٣٢٤-٣٢٥.

وتتجلى هذه النظرة التوحيدية الى المعرفة بشكل علمي فلسفي اكثر تحديدا عندما يقرر الصلة بين الرياضيات والطبيعة المتكثرة: «ان السر في مبدأ تطبيق الرياضيات على الطبيعة، وامكان ذلك التطبيق، قد يكمن في طبيعة«الواحد». فالرياضيات فيض لا حدود له من «الواحد» واذا كانت الكثرة اي كثرة تفترض «الواحد» لانها جمع آحاد، فان الواحد لا يفترض اصلا وبالضرورة اي كثرة على الاطلاق، ولذلك فان «الواحد» اساس في الرياضيات، وهو مصدر كل شيء فيها... ثم ان «الواحد» اساس كذلك في الطبيعة، لان اي شيء ليس في حد ذاته واحدا هو، كما اكد ارسطوطاليس، لا شيء... شيئية الشيء تتألف اولاً وقبل كل شيء من كونه واحدا بمعنى ما. وهكذا تتجلى اساسية «الواحد» في الرياضيات وفي الطبيعة معا*. اما الواحد الرياضي فيعني الانسجام وعدم التناقض، لان «الواحد» يحول وينعدم حيث التناقض والتمزق الداخلي، فيصبح «لاشيئا». وما دامت الضرورة الميتافيزيقية المطلقة لعدم التناقض تشترط في كل «واحد»، رياضيا كان ام طبيعيا، فقد امكن انطباق واحد الرياضيات على واحد الطبيعة. وان كل معادلة رياضية تنطبق على الطبيعة، لا تعدو كونها جمع كثرة الى واحد، واعلانا بالتالي عن وجود انسجام وعدم تناقض[٣١].

ان هذا التأكيد على «وحدة الحقيقة» في نظرية المعرفة وفي ما وراء الطبيعة يضع فكر شارل مالك في عداد الفلسفات التوفيقية الكلاسيكية، ويميّزه في الوقت ذاته عن الفلسفات الحديثة التي تؤكد على ثنائية الحقيقة وجدليتها، او على تعدّديتها وتكثّرها، او على نسبيتها وانعدامها.

وطبيعي ان يجد منزع التأكيد على عدم التناقض وارجاع الكثرة الى «الواحد» في المنطق الارسطي مستنده العقلي الفلسفي (كما يجد في «الواحد الاحد» الابراهيمي مستنده الديني الايماني)، لذلك تجد شارل مالك يقف موقفا صلبا في الدفاع عن المنطق الارسطي ضد اعتراضات المناطقة المحدثين – كما فعل يوسف كرم حفاظا على

* وهذه الحقيقة تنبثق من اساسية «الواحد» على الصعيد الكوني والميتافيزيقي. وعبارة «الرياضيات فيض لا حدود له من الواحد» تشي باصلها الفيثاغوري الرياضي وقد اكتسب بعده الميتافيزيقي من «واحد» افلوطين وفيضه، الذي انطلقت منه التوفيقية المسيحية والاسلامية.

(٣١) المصدر ذاته:٢٤٢.

اسس المعرفة العقلية الموضوعية – حيث يؤكد: «ان ادعاء بعض المناطقة المحدثين، بأن المنطق الحديث ينسخ منطق ارسطوطاليس وينقضه هو ادعاء باطل... وانه لمن يسير البرهان ان نثبت ان المنطق الحديث ليس الا امتدادا لمنطق ارسطو طاليس، وتوسعا فيه، وانماء لاصوله»[٣٢].

ومن عميق الدلالة ان نلاحظ ان اكثر ما يثير حماسة فيلسوفنا تجاه الديالكتيكية الهيجلية ليس تأكيدها على مبدأ الصراع بين النقائض – وهو من اهم ابتكاراتها المعرفية والميتافيزيقية – وانما ما توحي به من وحدة عضوية مترابطة شاملة لتاريخ العقل والافكار. ان «المهم في قول هيجل (هو) ان قمم الفكر في التاريخ.. لا يؤلفون مجموعة من العقول مبعثرة الاجزاء... لا تأتلف في اية وحدة، (وان ائتلفت فلكي تنقض وتلغي بعضها بعضا)، بل ان ثمة ترابطا وتماسكا بينهم يكتشفها العقل الفاحص اذا تفهمهم جيدا»[٣٣] اي ان منهجية هيجل تتلخص في «الربط الجدلي في العقل الحي الفاهم الواحد»[٣٤]. والصراع بين «الموضوع» و «نقيضه» لا معنى له اذا لم يؤد الى «التأليف» بينهما، وتأكيد حقيقة «الوحدة» الارفع والاهم منها معا، في «جسم العقل الحي الواحد»[٣٥]، وبالتالي الكشف عن «ألـ «هرمونيا» الخفية المستقرة في تاريخ الفلسفة»[٣٦].

وعلى ضوء ما ذهبنا اليه في مقارنة سابقة من ان الجدلية عموما تغلّب الصراع وان التوفيقية تغلّب التآلف والوحدة، امكننا ان ندرك طبيعة المنظار التوفيقي التوحيدي الذي ينظر من خلاله شارل مالك الى الديالكتيك الهيجلي باعتباره وسيلة لاكتشاف الوحدة النهائية بين الاشياء والاجزاء، اكثر من كونه مجرد منهج لفهم طبيعة الصراع بين النقائض وقوانينه، (كما نزع الى ذلك الماركسيون).

ويكشف شارل مالك عن مدى عمق نزعة التوفيق في تكوينه عندما يبرز تأثره

---

(٣٢) المصدر ذاته: ٢٤٦.

(٣٣) المصدر ذاته: ٣٨٢.

(٣٤) المصدر ذاته: ٣٧٩.

(٣٥) المصدر ذاته: ٣٧٩.

(٣٦) المصدر ذاته: ٣٧٩.

بفكر استاذه هوايتهاد للأسباب التالية: «لقد وحّد هوايتهاد في نظرته الفلسفية الى (الحادثة) و (المناسبة) بين نسبية آينشتاين وتطورية داروين بأسلوبه الشمولي المدهش. وشعرت في حضرة هذا التوحيد بغبطة كيانية عميقة، هي ما تنشده نفسي وتصبواليه، خصوصا وان هوايتهاد عرف كيف يفسح في المجال لوجود الله في مذهبه الفلسفي، والله يحتل منزلة رئيسية في نشأتي الشخصية وانتمائي الروحي التقليدي. وهكذا ادركت ان هذا الفيلسوف هو بالضبط ذلك المعلم الرائد الذي ابحث عنه»[٣٧].

اي انه يبحث عن صيغة تعطيه الله مع تطورية داروين مع نسبية آينشتاين. هذا – كما رأينا – همٌّ توفيقي مشترك بين كثيرين ممن درسناهم في هذا الفصل. ولعل العقاد اقرب المفكرين الاسلاميين الى منزع شارل مالك واهتماماته*.

أما تبنيه للفلسفة «الظهورية» – وهو المصطلح الذي ترجم به «فينومنولوجية» هوسرل – فمرده الى انها فلسفة تعيد الثقة بمبادئ العقل حسب مفهومه الارسطي، وتتجاوز التجريبية والشكية (المدرسة الانجلوسكسونية) من ناحية، كما تتخطى المثالية الذاتية التصورية (المدرسة الالمانية) من ناحية اخرى وترى: «ان العقل يجد الحقيقة حيث هي موجودة بالفعل[٣٨]، لا من خلال ذاتيته المطلقة، وان وظيفته هي: «فقط ان ينشد ويرى ويشاهد ويعتبر ويعبّر... لان الحقيقة معطاه... موجودة.... قائمة بذاتها»[٣٩]، وان العقل جدير باكتشافها ومعرفتها: «هذه هي بالضبط رسالة الفلسفة الظهورية وذلك هو موقفها الكياني الاخير، انها صرخة العقل الداوية في وجه كل نسبية وكل ذاتية، وكل مثالية، وكل تعسفية او تشكيك – كلمة العقل للعقل، ان ثق بنفسك، وبالحقيقة، وبانك كفء لها»[٤٠].

---

(٣٧) المصدر ذاته: ٣٠٦.

* وهذا الشبه بينهما قد يفسر ايضا شدة رفضهما – الى حد العداء – للماركسية. (المصدر ذاته: ٤٥٤–٤٥٥ حيث نرى شارل مالك يتحدث عن ماركس بنبرة الغضب والانتقام الالهي).

(٣٨) المصدر ذاته: ١٩٢.

(٣٩) المصدر ذاته: ١٩٣.

(٤٠) المصدر ذاته ١٩٣ وهذا الموقف يتماثل تماما مع موقف يوسف كرم، كما مر بنا، في نقضه موقف التجريبيين المشككين في وجود العقل ذاته، وموقف المثاليين الذاتيين الذين يرون ان ما يملكه العقل حقا هو «تصوره» للحقيقة لا للحقيقة ذاتها، وفي اعتقاده بالمقابل بوجود العقل وقدرته على ادراك الحقيقة الموضوعية الموجودة وجودا حقيقيا مستقلا عن العقل ومنسجما في الوقت ذاته مع منطقه، ونظامه. وهذا هو جوهر المفهوم الارسطي للعقل.

ويتضح ولاء مالك لارسطو دون غيره من مقارناته التفضيلية بين كبار الفلاسفة: «....اذا حصرتهم (الخالدين الكبار) في ستة فقط، فهم افلاطون وارسطو طاليس واوغسطينوس والاكويني وكانط وهيجل. واذا حصرتهم في ثلاثة فقط، فهم ارسطو طاليس والاكويني وهيجل وإذا اكتفيت بواحد فهو بالطبع في نظري ارسطو طاليس. فالذي يتشبع من ارسطو طاليس ويكتفي به يكون قد حاز على نصف التفكير البشري الاصيل، او اكثر. وهذا يكفي للدخول الصميمي في التراث الحضاري المتراكم، ورؤية كل شيء من داخله، ومن زاويته»[٤١].

وهكذا يعود شارل مالك من رحلته مع الفلسفات الحديثة الى ارسطو ليتخذه اساسا كما اتخذه من قبل ابن سينا وابن رشد وتوما الاكويني وسواهم من كبار التوفيقيين في العصور الوسيطة. مما يعني ان جذوره الفكرية هي ذاتها جذورهم. وهو مثلهم لا يكتفي بهذا الجذر على اهميته العظيمة، بل يضيف اليه ما اضافوه هم اليه: «.... اما الذهنية السامية الدينية فتقول: اقر تماماً بهذه المبادئ الثلاثة: المادة والعقل والنظام المستقر في المادة والعقل (التي تكتفي بها الذهنية الاغريقية). لكنها وحدها لا تكفيني، لان شيئا رابعا اعطي لي، شيئا لم اكتشفه أنا من ذاتي، كما اكتشفت المادة والعقل والنظام، بل هو الذي كشف لي عن ذاته. فاذا اكتفيت بهذه المبادئ الثلاثة فقط، اكون قد اهملت اهم شيء، اعني الشيء الرابع خالقها. هذه كلها لولا الله لكانت عدما – عدما من حيث وجودها اصلا، وعدما من حيث جوهرها وبقاؤها [٤٢]. ويصور مالك اجتياح هذا الشيء المتعالي الفاعل للعام الاغريقي – الروماني بهذه الصورة«الثورية» التي يعدّها من مميزات التراث الابراهيمي.. فهذه الفكرة الانقلابية. جاءت الاغريق والرومان واحفادهم من الاوربيين: «من خارج تراثهم وذهنيتهم تماما. جاءتهم من الشرق. جاءتهم من التراث الابراهيمي. واكتسحتهم من الاساس، وقلبت ذهنيتهم رأسا على عقب. حطمت فيهم كبرياءهم، وسحقت اكتفاءهم الذاتي الزائف..»[٤٣].

---

(٤١) المصدر ذاته: ٤٠٣.
(٤٢) المصدر ذاته: ٢٢٩–٣٠٠.
(٤٣) المصدر ذاته: ٣٠١.

وعلى الرغم من اسهابه في تبيان الفروق بين التراثين والذهنيتين في النظرة الى العالم[٤٤]، فانه يخلص الى التأكيد بقوة وبتكرار والحاح على وجود «وحدة جامعة» بين التيارين في مجرى واحد متواصل حي هو «التراث الاغريقي – الروماني – العبراني – المسيحي – الاوربي – الغربي المتراكم»[٤٥]. وهو تراث يفضل في نظره جميع التراثات الاخرى بما فيه من قيم ذاتية باقية. واقرب تراث غير مسيحي وغير اوربي اليه هو التراث العربي الاسلامي الذي يشاركه خاصية «التلقح بالتراث الاغريقي الاب»[٤٦]. على يد ابن سينا وابن رشد. (وهذا يعني ان التراث الاسلامي يكتسب قيمته، لا بخصوصيته، وانما بمقدار تمثّله للغرب وانصهاره في تراثه الحي[٤٧].

وتمثل فلسفة القديس توما الاكويني نقطة الالتقاء بين التيارين الاغريقي والابراهيمي، بين ارسطو والوحي، فهذا المفكر تكمن قيمته الهائلة (في) انه صهر التفكير المتوسطي المسيحي صهرا رائعا وألف بين العقل والايمان تأليفا فريدا، على اساس ارسطو طاليسي»[٤٨].

ولقد وضع شارل مالك توما الاكويني – كما تبيّن – في مرتبة اعظم ثلاثة فلاسفة عرفهم التاريخ بين ارسطو وهيجل، على الرغم من ان الاكويني لاهوتي متكلم متفلسف – على خطى ابن سينا والغزالي وابن رشد – ويصعب وضعه بين ابرز مبدعي روائع الخلق الفلسفي المبتكر في تاريخ الحضارة.

ولعل مالك قد وجد في «التأليف الفريد» الذي انجزه الاكويني بين العقل والايمان نقطة الارتكاز والتوازن بين القوتين المتجاذبتين المتفاعلتين في تكوينه الفكري، بحيث لو لم يأخذ موقف الاكويني بعين الاعتبار – تاريخيا فلسفيا – لتحولت الصلة المحورية والحيوية لديه بين التراثين الابراهيمي والاغريقي الى نقيضة جدلية،

---

(٤٤) المصدر ذاته: ٢٩٢–٣٠٩.

(٤٥) المصدر ذاته: ٣٦٣.

(٤٦) المصدر ذاته: ٣٦٣.

(٤٧) المصدر ذاته: ٣٦٤.

(٤٨) المصدر ذاته: ٤٠٧– وهذا النص يدل بجلاء على ان شارل مالك يرى في هذا النوع من التوفيق عملا فلسفيا دينيا اصيلا ورائدا.

ولتعرض بالتالي بناؤه الفلسفي الديني للخلل.

والراجح انه يصعب فهم فكر شارل مالك الا من خلال تبيّن هذا التوتّر الناجم عن الحضور المزدوج للتراثين في كل «ظهورة» تقريبا من ظهورات تفكيره. فهو يربط تلقائيا بين الاهتمام بالجزئيات المادية وقوانينها من جهة وبين الايمان والتصوف والمتعة الروحية من جهة اخرى بصورة غير معهودة لدى علماء اوربا بشكلها البدهي المسلم به قبليا: «ولكم افرح، وادخل البهجة الصوفية والمتعة الروحية العميقة، فيما اتصدى لاحدى العمليات او الظهورات المادية، اسبر اغوارها واحيط بنهجها وسنتها على قياس العلوم الوضعية جمعاء»[٤٩]. ويضيف: «ان اي تكبّر على الجزئيات واستهزاء بها، بحجة انها دون الانسان قدرا وقيمة... انما هو ضرب من الكفر. فالكفر في اعمق معانيه استهزاء بالوجود»[٥٠]. اي ان الجزئيات تقود الى احساس صوفي، كما ان واجب الايمان يفرض النزول الى الجزئيات والعناية بها وفهمها.

وعندما يتحدث عن مسألة السببية يبدأ في مفهومه لها قريبا من ارسطو وينتهي قريبا من حجة الاسلام الغزالي على هذا النحو المتدرج: «لكل حادث علة، حتى ولو خفيت علينا، حتى ولو فاتتنا معرفتها بعد الف سنة من البحث... ولا ريب في ان هذه الاسباب والعلل تتمتع جميعا بقدر محترم من الصحة والسلامة، لكنها ليست بالاسباب الاخيرة ولا اهم الاسباب.... ان «علة العلل» جميعا هو الرب، السيد، الله، الحي، الموجود... اقول «علة العلل» لان السيد الرب هو علة حتى العلل الفيزيائية، وحتى العلل الاقتصادية والمجتمعية. لانه هو خالقها ومبقيها في الوجود، وهو الذي يسمح لها بالفعل، حين تفعل، في نطاقها المحدود»[٥١].

---

(٤٩) المصدر ذاته: ٢٧٤.

(٥٠) المصدر ذاته: ٢٧٦.

(٥١) المصدر ذاته: ٣٧. ان التطابق جلي بين هذا الموقف من السببية (العلية) وبين موقف حجة الاسلام الغزالي.

وهو موقف تبناه ايضا في الفكر العربي المعاصر عباس محمود العقاد (الفلسفة القرآنية: ٢١-٢٢). وهذا الملحظ يضيف شبها آخر بين العقاد ومالك ويرسم ملامح مدرسة كلامية شبه موحدة بينهما، كالمدرسة التي جمعت بين الكندي المسلم ويحيى بن عدي المسيحي في فكرنا القديم. (انظر: ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الاسلامية: ٢٧١).

ولعل من اوضح ما يجسد بصورة معبّرة التوجه التوفيقي المزدوج لشارل مالك هذه «التجربة الحية» التي يرويها في سيرته الفكرية عن كيفية تحوّل التفكير لديه في نظرية داروين الى «حالة» صوفية ذوقية وذهول حلولي وغبطة روحية، بخلاف ما تثيره هذه النظرية عادة من شكوك معاكسة قال: «في تلك اللحظة، وانا ممتلئ الذهن بنظرية دارون في نشوء الانواع، وتحدر بعضها من بعض، وتطور بعضها الى بعض، احسست فجأة بأنني متوحد مع هذه الحياة الزاخرة، والطبيعة الصاخبة، على ما فيها من تنوع وجمال.... وانتابني شعور غامر بأن دمي هو من عصارتها، واوردتي من فروعها وجذورها، وطباعي من خصائص طبعها ونوازع تكوينها، لقد احسست بالفعل انني جزء لا ينجزئ منها، بل انني موثق الرباط بها، مشدود الصلات، لا بالحس او بالمعرفة فقط، بل وعلى الاخص، بحنين النوع وتوقه الى الاصل، وبوحدانية الوجود في كل ما يعنيه الوجود.

«أحسست بذلك، فأخذت أبكي بكاء الطفل، .... وبقيت على تلك الحال ما يقارب عشر دقائق، وانا اشرق بالدمع، وقد ارتج عليّ وانعقد لساني والقوم حولي في ذهول...»(٥٢).

هذا المعيار المزدوج ذاته غلب على نظرة شارل مالك الى العلاقة بين الشرق العربي والغرب الاوربي. فهو عندما ينظر الى الشرق لا يرى له من قيمة الا بمقدار اقترابه من التراث الغربي الحي وتمثله له وابداعه من خلاله، ولا يرى لمبدعيه من خلود الا بمدى استيعابهم الصميم لذلك التراث(٥٣). (وفي هذا ينحصر تقديره للفارابي وابن

(٥٢) المصدر ذاته ٢٨٠–٢٨١ ويجب الا يفوتنا التنويه هنا بمدى قدرته على تحويل المتناقضات الى وحدة، ومدى عمق الاحساس الديني لديه بحيث استوعب نظرية تشكيكية ذائعة الصيت في صراعها ضد الدين وجعل منها مدخلا لتجربة صوفية. ان دارون نفسه لم ينسب اليه مثل هذا الشعور الصوفي عندما كان يجمع الجزئيات البيولوجية وينظمها في اطار نظريته. ولعل موقف شارل مالك هنا على شبه بموقف العقاد الذي اوحت له آيات قرآنية اشارات تدعم الداروينية.

(٥٣) المصدر ذاته: ٣٦٣.

سينا وابن رشد). وهو عندما يخاطب الغرب لا يرى فيه «غرب روسو أو كونت او مل»، وانما يراه «الحضارة الممتدة الى الماضي البعيد الى عهود الشرق الادنى القديمة»[٥٤] بمعنى آخر انه دائم النظر الى احد التراثين من خلال التراث الآخر، غير مكتف بأي منهما، متوتر بما يقوم بينهما من خلاف، سعيد بما يجده بينهما من وفاق.

الا ان الصيغة الجامعة بينهما قد تبلورت حسب مفهومه في الحضارة الغربية وحدها[٥٥]. وليس من خلاص للشرق العربي وللاسلام الا بالدخول في بوتقة هذه الحضارة صميميا وكيانيا حسب قيمها ومعاييرها هي[٥٦]. واي درجة من درجات الحوار او الاقتباس او الموازاة المستقلة بين الاسلام والغرب هي في نظره دون جدوى اذا لم توصل الى التوحد القطعي مع كيان الحضارة الغربية بجذريها المسيحي

(٥٤) حوراني، الفكر العربي، ص ٤٢٠ (الترجمة العربية).

(٥٥) يقسم شارل مالك الامم على النحو التالي: «ان مأساة الوجود الكبرى ان الافراد والشعوب والتراثات اما تقع داخل التراث الحي الفاعل الواحد المتراكم لاربعة الاف سنة (يقصد التراث الغربي الاغريقي المسيحي)، واما تقع خارجه.... اذا كانت الحياة هناك، فأنا اذهب كيانيا الى حيث الحياة، لأحيا، ولاانزمت في لبنانيتي او قوميتي ايا كانت ، فأموت ... » – المقدمة: ٣٦٠–٣٦٢.

(٥٦) يقول: «اما الدخول الصميمي في التراث (الحي) فيعني ليس تفهّم النصوص فحسب ... ولا البراعة في شرحها... كما فعل الفارابي وابن سينا وابن رشد بنجاح باهر، بل الاندماج والانصهار الكيانيين حياة وعادات وادبا ومجتمعا وتقدير قيم في التراث الذي يضم القمم.. (يقصد قمم الفلسفة والابداع الحضاري)، وصيرورتنا جزءا عضويا منه...» –المقدمة ٣٦٤.

والاغريقي(٥٧). ان «التوفيقية» الحقيقية بين الجذرين، وبين الشرق والغرب، والايمان والعقل قد تحددت هناك ومنذ ازمان. ولا مجال لخلق توفيقية جديدة بين التراث المشرقي العربي والمدنية الحديثة بشكل يتعادل فيه الجانبان ويتوازنان. الحل الوحيد الجدير بالاحتذاء هو ان ينتمي المشرق كليا للحضارة الغربية بجذورها العبرانية الاغريقية المسيحية(٥٨)، في زعم شارل مالك.

٢- المسيحية العربية والوجودية المؤمنة

من الظاهرات الجديرة بالتأمل ان تيار الوجودية الملحدة قد وجد صداه الاوسع

---

(٥٧) Charles Malik, "Introduction", in: God and Man in Contemporary Islamic Thought,p.20.
وهو يرى بهذا الصدد ان التحرر الفكري الذي يحتاجه الاسلام هو ان يعترف بالاصالة التاريخية لنصوص التوراة والانجيل - كما هي - وان يتخلى عن فكرة «التحريف» في نظره اليها، وان يشرع بعد ذلك في التوفيق بين القرآن والكتاب المقدس بحيث يزيل التناقض العقيدي بينه وبين الديانتين الاخريين في التراث الابراهيمي المشترك. وبعد ان يجري الاسلام تصالحه بهذه الطريقة مع الاساس الديني للحضارة الغربية سيسهل عليه الانصهار الكلي فيها والانصباب العضوي في مجراها. واي تحرر اسلامي دون ذلك يعد في نظر شارل مالك «عبث اطفال» Child's play المصدر ذاته، ص ١٩ (القسم الانجليزي من الكتاب). وليس من شأننا هنا مجادلة المفكر في رأيه لان هدفنا هو عرض الافكار بأمانة ودقة قدر الامكان. غير انه من المشروع ان نسأل: ماذا لو طلب اليهود من المسيحيين اجراء هذا النوع من التعديل في معتقداتهم والرجوع للاصل الاول في التراث الابراهيمي وهو العهد القديم وحده واتخاذه معياراً للحكم على الاناجيل؟ أو حدث العكس فطلب المسيحيون من اليهود الاعتراف بالاناجيل وبالمسيح؟ والملاحظ أن اليهود ظلوا على رفضهم القاطع للمسيحية واستطاعوا مع ذلك الدخول الصميمي في الابداع الحضاري الغربي وقدموا عددا لا يستهان به من «قمم الفكر». وعليه فمن الصعب ان يتفهم المرء الرأي القائل ان طريق الاسلام للتفاعل مع الحضارة يبدأ بتعديل موقفه من التوراة والانجيل. والغريب ان اليهود كانوا «هناك» في صميم المجرى الحضاري الحي. ولكنهم «تزمتوا» وجاءوا الى «هنا» لاقامة كيانهم الخاص. ولكن من العدل ان نشير ان شارل مالك يعتبر اسرائيل «غير مرتكزة اصلا الى ما هو الاعمق في حضارة الغرب، (وانها) بالوقت نفسه غريبة عن الشرق الادنى الذي اقامت كيانها فيه» - حوراني، الفكر العربي، ٤٢٠ (الترجمة العربية).

(٥٨) جدير بالذكر أن شارل مالك يلتقي هنا مع طه حسين في كتابه «مستقبل الثقافة» (١٩٣٨) في الدعوة الى الاعتناق المعنوي والمادي الكامل للحضارة الغربية، غير ان طه حسين يدعو الى اعتناق حضارة غربية علمانية صريحة تعامل الاسلام والمسيحية، في حقائقهما التاريخية والعقيدية، على قدم المساواة. اما الحضارة الغربية التي يدعو اليها شارل مالك فهي بالضرورة حضارة مسيحية، تومائية الفكر، كاثوليكية الايمان. وهذا يطرح السؤال: هل الغرب الحديث المطلوب اعتناقه هو مسيحي الى الدرجة التي يصورها مالك؟ حقاً ان الغرب مسيحي الجذور، مسيحي العواطف والذكريات، ولكن هل هو - ومنذ النهضة الاوربية - مسيحي القيم، مسيحي السلوك، مسيحي المصالح، مسيحي الكينونة؟ ألم تمثل الحضارة الغربية العلمانية نقضاً للتوفيقية التومائية التي قامت عليها اوربا المسيحية في العصور الوسيطة؟
ان شارل مالك ذاته لا يخفي قلقه بشأن «مشكلة انحراف الغرب ذاته اليوم عن اعمق القيم وابقاها في التراث الواحد المتراكم غير المنقطع لاربعة الاف سنة وتمرده عليها» (المقدمة ٤١٤) ولكن هل هذا «الانحراف» وليد اليوم ام بدأ منذ النهضة والاصلاح؟
وعلى الرغم من دعوته لاهل المشرق لان يكونوا «ثقافيا وتراثيا وروحيا اغريقيين والمانا في آن معا (اعجابا بأرسطو وهيجل)» (المقدمة ٤٠٨)، فانه شخصيا ولاسباب روحية نابعة من الكتاب المقدس يرفض «الموقف الميتافيزيقي الاساسي للمثالية الالمانية» ويعتبره «موقفا خاطئا» وصنفا متغطرسا «من الوعي الذاتي كم عرفه الكتاب المقدس وكم ادانه!» (المقدمة ١٩٥) مما يدل على مدى استحالة تبديل الهويات الاصلية أيا كانت.

لدى اوساط المفكرين المسلمين*. ولا نلحظ في هذه الحقبة اي مفكر مسلم ذي منزع وجودي يتنبه الى الينابيع الايمانية التي يمكن ان تفجرها الوجودية المؤمنة في الفكر الديني والاضاءات الجديدة التي يمكن أن تنيرها في دروب المعاناة الاسلامية، هذا بينما وجد مفكرون مسيحيون عرب في هذه الامكانية مصدر اثراء روحي ونفسي وفلسفي لفكرهم الديني ربما لوجود نموذج حي امامهم في الغرب المسيحي حيث اعطت الوجودية المؤمنة للمسيحية قوة دفع باطنية جديدة في وجه التحديات اللادينية السائدة في الغرب المعاصر. أما المفكرون المسلمون فلم يصلوا بعد الى استشراف الاراضي البكر في التجربة الاسلامية الصالحة لبذار المعاناة الوجودية المؤمنة، على الرغم من وجود بذورها في تجارب التراث الصوفي.

أ- رينه حبشي:

ومن أبرز المفكرين الوجوديين المؤمنين في الفكر المسيحي العربي المفكر اللبناني رينه حبشي(٥٩). وهو ينطلق بداية بقبول المقدمات الوجودية العامة بشأن انغماس الانسان في حدود الآنية الزمانية ومعاناته – من جراء ذلك – القلق والعبث واليأس، غير انه – بخلاف الوجوديين الملحدين – يرفض الوقوف عند هذه المقدمات ويدعو الى تخطيها بنظرة: «تعتبر العدم او الموت وهما، وتدعو المرء الى تخطي حدود الذات والبحث عن الحقيقة الكاملة في ذات متعالية.... فوجود الانسان وجود زماني...ولكن معنى هذا الوجود الزماني الانخراط او الالتزام، لا تزييف الزمان او الهرب منه من جهة، ولا الانطواء عليه وانكار ما وراءه من ابعاد... فجوهر الوجودية اذن هو الغوص على حقيقة الذات كمحور لكل ما هو خارج عنها، والاستعلاء عليه...»(٦٠).

---

* نذكر منهم على سبيل المثال: عبد الرحمن بدوي صاحب «الزمان الوجودي» (١٩٤٣)، ومحيي الدين محمد «ثورة على الفكر العربي المعاصر» ١٩٦٤.

(٥٩) له بالعربية كتاب «حضارتنا على المفترق» (١٩٦٠)، وبالفرنسية: (وقد ترجمه الى العربية خليل رامز سركيس)/.

1) Commencements de Ia creature, 1965.
2) La Colonne brisee de Baalbeck, Beyrouth,1963.

(٦٠) ماجد فخري، دراسات في الفكر العربي ٢٤٤-٢٤٥.

هذه الوجودية تطمح الى التوفيق بين طريق الايمان الديني كما عرفه المؤمنون البسطاء الاوائل والمتصوفة الزهاد، بمنأى عن ادلة الفلسفة اللاهوتية، وبين طريق المعاناة الوجودية الملتزمة والمنفتحة للانسان المعاصر وقد اطرحت جانبا اجهزة المختبر وحجج التنظير التجريدي، وطلبت الله من داخلها بالمكابدة والتخطي والكشف: «ان الله لم يعد يبدو لعلم الماورائيات الحديث كـ«شيء» خارج عنا، بل كـ «ذات»، كمركز التقاء لوجداناتناالانسانية حيث تتفتق عزلتنا على المشاركة، وقلقنا على انشراح فاعل، وحيث يجد الظلم الالهام اللازم كي ينفعل في عدل، وحيث يعلو احترام لا متناه جميع الضمائر الانسانية طالما كل واحد منها مخرج الى الله. يبدو الله عندئذ كعلة وجود هذا العمل الهائل للتطور الذي يتتابع في العمل الانساني ويمتد في العمل الوجداني كي يؤنسن المادة، ويفتح المجتمعات بعضها على بعض، ويبدو ايضا كعلة وجود هذه العملية حيث يتهيأ العالم تواقا نشيطا وموحدا لتقبل التوحيد»(٦١).

غير ان هذا النوع من الايمان بخلاف الايمان اللاهوتي او الكلامي او التقليدي الشائع يبقى منفتحا غير مكتمل وفي حالة صيرورة وانتظار، شيمة الايمان الصوفي، كما انه – تعبيرا عن الالتزام الوجودي – يتخذ صفة الايمان الجماعي، لا الفردي، المرتبطة صحته بالمعاناة المشتركة مع الآخرين، مع المجتمع وعن طريق الانضواء في فعل التاريخ: «.. ما دام المقصود بالله اليوم«الذات» لا «الشيء»، فان السبل لم تعد تنطلق من الانسان نحو الكون، بل من الكون برمته نحو الانسان، ونحو هذه الذاتية في الانسان التي تعتبر نافذة مفتوحة على اللانهاية، ومنفذا مفتوحا في باطن كل وجدان. ان الله افق الضمائر ولكنه افق داخل الضمائر، فاطرح اذن براهين المختبر جانباً طالما ان الله ليس «شيئا» واجعل من نفسك اولا ذاتا، اجعل من نفسك مختبرا لله، اي مركزا للعمل، وللاتحاد مع الآخرين والتضامن الاجتماعي والوجود الخلاق، وعلى قدر ما تفعل ذلك ينفتح الطريق نحو الله عبر حياتك برمتها، نحو اله لا يمكنك تسميته مسبقا لانه ليس جاهزا، بل تتعرف اليه تدرجا على انه الاله الحقيقي مع ازدياد انفتاحك عليه. انه يتحدث حينئذ الى العقل والى القلب، ويصبح

---

(٦١) رينه حبشي، حضارتنا على المفترق ٢ ٢١-٣ ٢١. واشارته للتوحيد تعني ضمنا ان الايمان التوحيدي الاسلامي قابل من داخله للمعاناة الوجودية الموحدة للذات، مثلما اتسع للتصوف من قبل.

يقين شخصك بقدر ما يتهيأ شخصك للانفتاح عليه»(٦٢).

ومن الدلالات التحولية ذات المغزى العميق بالنسبة للفكر المسيحي العربي ما نراه من تشكك قوي في فكر رينه حبشي تجاه فكرة العلمانية الخالصة وجدواها للمشرق العربي بتراثه المسيحي -الاسلامي. لقد دار الزمن دورة كاملة. واضحى هذا الفكر الذي بشّر العرب بالخلاص العلماني على يد شبلي شميل ومدرسته وما تلاها من احزاب علمانية يحذرهم الآن من هذا الاندفاع وراء السراب العلماني الذي يلوح من بعيد في الآفاق الاوربية الغربية النائية، مشاركا الفكر الاسلامي المستحدث في البحث عن صيغة ما لاعادة العلاقة الصحية بين الروحيات والزمنيات، ليس بالدمج الكامل او الخلط على الطريقة القديمة بالضرورة، لكن بأسلوب يضمن توجيه الروحيات للزمنيات ويبقي على قيم الايمان والتعالي، ويحول في النهاية دون عبور صوت نيتشه المعلن «موت الله» الى الجانب الآخر من المتوسط، كما يحول دون نفاذ المقولة الماركسية اللينينية «الدين افيون الشعوب» الى مهد الديانات السماوية.

فمبدأ الفصل بين الروحيات والزمنيات كما تم طرحه في مشرقنا «على هذا الشكل سهل جدا. ولكنه مثقل بالنتائج. بل هو كسل وتراخ يظهر، عند المدافعين عنه، جهلا للشرق ولتاريخنا. وبكلمة اخرى انه مستورد جاهزا من الغرب. له قيمته هناك ضمن وضع الغرب الثقافي لكنه نكبة عندنا. له قيمته هناك لان العلم والفلسفة لم يتجمدا بين التجريبية واللاهوت... ولذلك يمكن من شاء في الغرب، ان يتصل بالله في حالة الفلسفة والعلم الحاضرة، وان يعبر العقل، دون التخلي عنه، كي يصل الى الايمان.... اما عندنا فالحالة ليست هذه. فاذا ما تم الفصل بين الزمنيات والروحانيات في حالة

(٦٢) حبشي، حضارتنا: ٢١٣، ولكن شكية العصر تبقى في صميم هذا النوع من الايمان تحت مفهوم العبث. والعبث هنا تعبير عن واقع الشعور الانساني القاصر تجاه الموت والعدم والعجز من امتلاك الايمان الوثوقي دفعة واحدة. ويعود الكاتب (١٩٦٥) الى بحث هذا الموضوع باعتباره التحدي الاكبر والاخصب للايمان: «فأما اوتينا الامتياز الاليم الذي به ندرك العبث، كان فحوى ذلك اننا اهل لتخطيه، فالعبث هو، في سيرتنا، الدليل الى اعمق ما يوجه الينا من نداء..» - بدايات الخليقة: ٢٤٥، والحال ان توتر توليفة العبث - الايمان هو التعبير المزدوج لتوترات المادة - الروح التي نلمسها في التوفيقيات المعاصرة.

ثقافتنا الحاضرة يفقد الله حتما نظرا لفقدان الدرجات المتوسطة بين التجريبية والدين، بين الغريزة والايمان،لا يكون هذا الفصل فصلا بل كسرا. انه يعزل الله عن الحضارة. انه ينحاز للغريزة ضد الله وللزمنيات ضد الروحانيات وهكذ يبدو لنا هذا المبدأ مع احترامه للروحانيات وعدم مناوأتها يخفي اعراضا عنها، لا احلالا في مركزها. هذا المبدأ كما يرشح منه لا بد ان يكون قد نشأ في جو الحادي»[٦٣].

وعليه فان: «فصل الروحانيات عن الزمنيات عندنا، وفي فصل نمونا، يعني عمليا فتح الباب للالحاد والمادية اي فتحه للشيوعية بعد وقت قصير – وهذا سواء أكنا قوميين ام لا، وعربا ام لا .... ان التمييز بين الزمنيات والروحانيات كما هو مطبق ومعايش في الشرق آلة جبارة لفبركة الالحاد والالحادية... لذلك تراني اتهم كل التقدميين وكل الاشتراكيين في الشرق بانهم يفكرون بصيغ مفبركة مسبقا في الخارج، ولا تصلح الا للخارج. ان سبب هذا الكسل والتراخي واضح. فهم لا يريدون استيحاء ماضيهم، ويرفضون ان يكونوا متوسطيين. يفكرون باحياء عروبةدون احياء حقيقتها المتشعبة، وببناء الاشتراكية دون النظر الى الجماهير التي اعدت لها»[٦٤].

هذة المرافعة العنيفة ضد العلمانية من مفكر مسيحي وجودي «تقدمي»، وهذا الحنين لاعادة الوفاق بين ما هو روحي وما هو زمني يكشفان مدى الزخم التوفيقي المستعاد لرأب الصدع بين العناصر المتصارعة في حضارة الشرق الادنى المعاصر.

والواقع ان فكر رينيه حبشي يمثل شبكة من التوفيقيات المتداخلة المتفرعة من بعضها البعض، المتكاملة فيما بينها ضمن نسيج التوفيقية الحضارية المشرقية الام. فبالاضافة الى توفيقه بين المسيحية والوجودية، ومناداته بالعودة الى توفيق ما بين

(٦٣) المصدر ذاته ٩٥١–١٦١.

(٦٤) المصدر ذاته ١٦١–١٦٣، ان تجاوز الفصل بين الزمني والروحي هو في حقيقته عودة الى مبدأ «وحدة الحقيقة» الذي تمسكت به التوفيقية المشرقية عبر التاريخ. ويتخذ هذا المبدأ لدى حبشي اسم: «اكتمال جديد بكر الوجود، اويكاد يكون. هذا الاكتمال خير من الاصل، اذ ترتعد فيه مشرق آخر يطل من الزمن الآتي. كل بداية للانسان عودة على بداية»، راجع بدايات الخليفة: ٢٥١.

الروحيات والزمنيات، نراه يستخرج صيغة حضارية توفيقية للحوار بين الشرق الادنى واوربا هي الصيغة «المتوسطية»* – نسبة الى حوض المتوسط الذي كان وما يزال وسيلة اللقاء بين الهيلينية والسامية، بين المسيحية والاسلام، بين الغرب اللاتيني والشرق العربي، وبين الروح الاوربية والروح العروبية. وتختلف متوسطية رينه حبشي عن متوسطية طه حسين من حيث ان الثانية تجرد مصر من طابعها الشرقي لتلحقها بالغرب ولتجعل من المفهوم المتوسطي مفهوما اوربيا عقلانيا غربيا يتحتم على مصر استيعابه او العودة اليه، بينما الاولى اكثر توازنا واصدق تعبيرا عن توفيقية هذه المنطقة لانها ترى في المتوسطية حوارا مفتوحا وتفاعلا متوازنا بين ما هو اصيل في الشرق الادنى وما هو انساني صادق في اوربا المعاصرة مع ادراك ما تنطوي عليه هذه التوفيقية من «توتر بين الحاضر وماضينا»(٦٥)، وذلك بتحقيق «الصمود بكل الوسائل التقنية الممكنة في الحاضر مع استخلاص الخطوط الكبرى لرسالتنا بين الامم من ماضينا بالذات. علينا ان نستقي العلم الذي نحتاج اليه في الحاضر، من اي نبع كان، شرط ان نبعث ينابيعنا الفلسفية. علينا ان نطلب من الماركسية والشخصانية والوجودية اضواءها في الحاضر، مع الغوص على فلسفة ابن رشد وتوما الاكويني واغسطينوس كي نجد عندهم اطر عقلنا. علينا ان نتجه نحو العلم الاكثر ايجابية والاشد جرأة، شرط ان نلاقي جذورنا الدينية لدى الغزالي والاشعري وغريغوريرس النازيانزي ويوحنا الدمشقي. علينا ان نجرب اكثر وصفات الاختبار تجديدا. وكي لا نغرق علينا ان نطلب النصح قبل ذلك من ارسطو وافلاطون. علينا ان نتمنى اغرب الثورات الاجتماعية واجرأها شرط ان نبدأ بتأمل حقائق الانجيل والقرآن»(٦٦). وباختصار فانه يطمح الى الجمع بين ارسخ ما في الوحي الالهي من ثوابت وبين احدث ما في الابداع الثوري الانساني من متغيرات:

---

* المفهوم «المتوسطي» في صيغته اللبنانية يبدأ بكفر ميشال شيحا، (حوراني ٣٨٠–٣٨٥) غير انه لدى رينه حبشي يتخذ امتدادا اوسع ويقوم على التقريب بين العروبة واوربا ولا ينحصر في اطار العلاقة الخاصة بين لبنان – وحده – والشاطئ الاوربي.

(٦٥) المصدر ذاته: ١٠٦.

(٦٦) المصدر ذاته ١٠٦–١٠٧.

«ان الشبه بين الوحي الحقيقي والثورة* عميق لدرجة ان الوحي اذا توقف عن فعله الثوري، اي اذا تجمد، يعني ذلك انه اصبح غير امين لنفسه(٦٧).

وهذا التوازن الصعب لا يمكن ان يتحقق الا في اطار الثقافة المتوسطية، حيث يمكن: «ان نتقبل جميع تجرؤات الفلسفة والعلم، دون ان تساورنا الخشية على سلامة الله او الثقافة، شرط ان نرتكز الى تاريخ ثقافي باستطاعته الهضم دون فقدان التوازن. والمقصود هنا الثقافة المتوسطية: ثقافة التآلفات»(٦٨). ومن هذه التآلفات ايضا اهتمامه بالتوحيد الروحي للمنطقة العربية عن طريق التقريب بين جوهر المسيحية وجوهر الاسلام، واتخاذهما معا دافعا للتقدم والتثوير ضمن اطار الالتزام بالصيرورة التاريخية النضالية الراهنة(٦٩).

وتصب هذه التآلفات والتوفيقيات في النهاية في اطار صيغة متوسطية تطمح للجمع بين غرب ليبرالي ديمقراطي محافظ على ايمانه المسيحي الاصيل بالاضافة الى قيمه الثورية الانسانية الحديثة كالعلم والحرية والعدالة والتسامح، بين مشرق عربي مخلص لمختلف جذوره الحضارية و«تنوعاته» منذ اقدم العصور حتى عصر سيادة المسيحية ثم الاسلام مرورا بالمزيج السامي - الاغريقي الذي يعد حجر الاساس للبنية المشرقية، هذا مع التركيز على مفهوم «عروبة متوسطية» متميزة عن العروبة الصحراوية البدوية*، ومفهوم اسلام متمدن منفتح، متميز عن الاسلام الآسيوي او التركي ذي الطابع الرعوي الحربي، وبشرط الحفاظ في اطار «العروبة بمعناها الواسع» على «نويات جوهرية في خلايا قومية مستقلة وضعها التاريخ على طريقه: خلايا مصرية وسورية ولبنانية... وخلايا اخرى يجب الا يضحى بواحدة

---

* لعل هذا التوحيد بين الوحي والثورة قد اصبح الآن من ابرز النزعات في العالم المتدين الفقير، بالذات. (ظاهرة «الرهبان الحمر» في امريكا اللاتينية، ظاهرة علماء الدين الراديكاليين في العالم الاسلامي - راجع خاتمة الكتاب).

(٦٧) المصدر ذاته ٢١٧.

(٦٨) المصدر ذاته ٢١٩.

(٦٩) المصدر ذاته :١٨٥ وما بعدها.

* يصرّح بهذا المعنى صوت آخر من اصوات هذا الاتجاه هو خليل رامز سركيس في ترديده لصوت رائده ميشال شيحا: «الطبيعة اللبنانية على نقيض طبيعة البادية والصحراء مع انها تجاورهما» وهو يرى ضرورة ربط لبنان بالشرق الادنى المتواصل مع اوربا عبر المتوسط، لا الشرق الاوسط الموغل في آسيا عبر المحيط الهندي. سركيس، صوت الغائب: ٣٨، ٤٤.

منها، مجموعها يؤلف ينابيع ايجابية ينبغي ان تتعاون بتضامن، كل بحسب عبقريته الخاصة، في الاقليمية العربية..»(٧٠).

هذه الصيغة بكل عناصرها وجذورها وتنويعاتها تجد في لبنان تجسيدا واقعيا مصغرا لها لانه مجمع ومصب كل ما ذكرناه من روافد حضارية. ومعقد طرافة هذا المفهوم المتوسطي العروبي، انه بخلاف المتوسطية المصرية او اللبنانية ذات المنزع الاوربي الخالص، يجعل من العروبة والاسلام شريكا اصيلا في الاسرة المتوسطية ذات التنوع الحضاري الخصب*. ويكتسب هذا المزيج طابعا انسانيا نابضا منفتحا بالمسحة الوجودية المؤمنة التي يضفيها المفكر على هذه العائلة البشرية الكبيرة، بحيث يتأتى لنا من ذلك كله فلسفة «شخصانية متوسطية» هي جوهر موقف رينه حبشي(٧١).

ب- خليل رامز سركيس:

واذا كان رينه حبشي قد وجه اهتماما خاصا للجوانب الحضارية والسياسية الراهنة، فان مفكرا مسيحيا آخر هو خليل رامز سركيس قد واصل هذا التقليد

---

(٧٠) المصدر ذاته: ١٥٠.

* يحذر رينه حبشي من ان نكون «غابريين» تماما او «حاضريين» كليا، ويدعو الى ان ندرك «التوتر بين الحاضر وماضينا» اي ان نستوعب حقائق الزمانين. غير اني اخشى ان يكون المفهوم «المتوسطي» مفهوما «غابريا» بمقياس تطورات عالمنا المعاصر. فالمتوسط قد كان حقا حتى مطلع النهضة الاوربية والى شطر منها الميدان الحضاري الممتاز في العالم وملتقى الحضارتين الاسلامية والمسيحية الاوربية وقبلهما الحضارات القديمة للشرق الادنى وحضارتي اليونان والرومان، غير انه مع اطلالة العصور الحديثة اصبح «بحيرة خلفية» للاقليم الاطلسي الشمالي (اوربا الغربية - امريكا الشمالية) الذي غدا الاقليم الحضاري الاول في العالم. واذا ما نظرنا في طبيعة «الانجازات» المتوسطية خلال القرن العشرين لوجدناها جد متواضعة بالنسبة لغيرها،ففي هذا القرن لم يشهد المتوسط سوى فاشستية موسوليني في ايطاليا ودكتاتورية فرانكو في اسبانيا، وتعثر الديمقراطية اليونانية، وتراجع العلمانية التركية، ونمو العنصرية الصهيونية (التي يمثل المتوسط شريانها الحيوي). اما الاوضاع العربية على الجانب القريب من المتوسط فلا ترقى الى ما يمكن ان يعد ابداعا حضاريا. وهكذا فالاحلام المتوسطية الابداعية تنتمي الى عالم غابر مضى يوم تلاقحت الفينيقية بالهيلينية، والعربية باللاتينية، والتومية بالرشدية، والكوميديا الالهية بقصة الاسراء والمعراج... اما في الحاضر فالمتوسط عالم شبه متخلف اذا ما قسناه بالاطلسي والشرق الاقصى (اليابان والصين). ثم انه ليس عالما واحدا، ولن يكون الا بعد قيام كيان عربي بازاء الكيان الاوربي.

(٧١) ماجد فخري، دراسات، ص ٢٤٥.

الوجودي الايماني مع توجيه اهتمامه الى الجانب الديني وتحديث اللاهوت باضفاء ابعاد وجودية من المعاناة الانسانية على مبادئ المعتقد المسيحي، نظير ما فعله في الغرب منذ قبيل الحرب العالمية الثانية المتفلسف الوجودي بول تلك Paul Tillic (١٨٨٦-١٩٦٥)*.

لقد شغل خليل رامز سركيس في رأي احد الباحثين «ساحة الفكر المسيحي المعاصر منذ ١٩٥٦ الى ١٩٦٦ في (صوت الغائب) مرورا بـ(لا شيء) ١٩٥٨، (ايام في السماء) و (وصية في كتاب) ١٩٦٠ و(ارضنا الجديدة) ١٩٦٢، واخيرا (مصير) ١٩٦٥»[٧٢].

ونلحظ ان من ابرز خصائص توفيقه بين اللاهوت المسيحي والمعاناة الوجودية هذا الاغناء لمفهوم «الثالوث» بحيث يصبح ذا مغزى حي بالنسبة للمعاناة الانسانية في التاريخ: «دنيا خليل رامز سركيس ثالوث مؤلف من الانا والآخر والكلمة. لكن الكل في صيرورة مستمرة على غرار عالم هرقليطس لذلك فكل قضية مرتبطة بما هو آت اي بما هو متقدم على ما هو الآن.

«الآنا» كل شيء من حيث ان كل شيء يمر به ويصطبغ بصبغته قبل ان يبرز الى الوجود موضوعا للحكم والتقييم والتقدير. ولكن ليس من «أنا» بالاستقلال عن «الآخر» وعن «الكلمة»، انه دائما معهما لا بدونهما، والتمييز بين عناصر الثالوث منطقي لا وجودي. و«الاخر» ليس جهنم ولا وجودا متعديا على وجودي - كما يرى سارتر - لكنه مكملي كما يقول مارسيل، والسؤال الذي انا جواب عنه، ومرافقي ومشاركي في مسيرتي المصيرية. الوجود فعل حركة... والاخر موجود بقدر ما يكون فيّ، وانا بقدر ما اكون فيه موجودا.

«والكلمة ليست لفظا يطلق، بل هي تعبير عن عمل واشارة الى عمل، وعمل بالذات، وكل كلمة غير متجسدة ولا هي تتجسد لغو. ووجودها وهم، لان الكلمة لكل كائن وجود في حضرة، وحضور حي في وجود»[٧٣].

---

* هو مفكر الماني غادر بلاده عندما سيطرت عليها النازية وذهب لتدريس الفلسفة واللاهوت في الولايات المتحدة. من اهم مؤلفاته «اللاهوت المنهجي» Systematic Theology† في ثلاثة اجزاء.

(٧٢) اغناطيوس هزيم، «شواغل الفكر المسيحي»، الفكر العربي في مئة سنة، ص ٣٦٩.
(٧٣) هزيم: ٣٦٩-٣٧٠.

ويصبح الفعل المسيحي الالهي المتجسد في التاريخ مرادفا لديه لفعل «الالتزام» الوجودي ولفكرة هبوط المطلق في الآنية الزمانية، او تعاليها اليه، بما يتعدى مجردات الفلسفة وكلاميات اللاهوت: «الله، التاريخ، الجوهر هذه كلها لديه لا معنى لها ولا وجود اذا لم تتجسد في فعل حي. المفاهيم الميتافيزيقية المجردة مومياءات لا موجودات تحيا. معرفة الوجود وكنهه تكون من صميم الوجود، لا بالخروج او الانعزال عنه حتى ولا مؤقتا لان الفكر والنظر والعقل اذا تجردت اصبحت من كماليات الوجود... وفي الوجود المتحرك، الحقيقة ذاتها بنت الصيرورة، والاطلاق الذي تلبسه حينا لا يصح الا في ذلك الحين. والحقيقة العظمى في العالم المتحرك هي الحرية (ام القيم)، وهذه وحدها تبقى في كل حال »[٧٤].

ومن خلال التقاء مفهومي الالتزام المسيحي والالتزام الوجودي، يلتقي لديه«النظام الا لهي» و «النظام التاريخي» في ضميمة حية واحدة. هكذا يتحرر النظام الالهي من تجريدات الفلسفة واللاهوت، ويتحرر النظام التاريخي من «حتميات» الماركسيين. ويأتي هذا التحرر من اللاهوت ومن الحتمية معا لصالح حرية الانسان وارادته: «التاريخ ملتقى الله المتنزّل، والعالم المرتفع بالله. والانسان ملتزم عامل متداخل مع (السوى والارض والتاريخ). ولكن ليس في هذه كلها ما هو حتمي، ضروري، خاضع لنواميس التاريخ كما يقول الماركسيون. انا في التاريخ ولكن لا أذوب فيه»[٧٥].

غير ان خليل رامز سركيس لا يطلق الصيرورة دون هدف غائي تتحرك صعدا لبلوغه – كما يفعل الوجوديون الملحدون – بل يحدد لها هدفا اخيرا تبلغه، من حيث هو مسيحي. غير انه من حيث هو وجودي يرى مع ذلك انه هدف يتحرك بذاته الى أمام، ويجب عدم حسبانه شيئا ثابتا جامدا[٧٦].

وكأنّا بالكاتب يلخص تجربة الفكر المسيحي العربي في رحلة عودته من الثنائية الى التوفيقية عندما يقرر: «كم اناس يعانون هذي الثنائية معاناة وجود! فهم بين الله والعالم، في صراع قد ينتهي ببعض منهم الى اعتزال العالم زهدا وتصوفا. وقد

(٧٤) هزيم: ٣٧٠– ٣٧١.
(٧٥) المصدر نفسه: ٣٧١. وايضا: سركيس، مصير: ١٦٢.
(٧٦) سركيس، مصير: ١٤٠– ١٤١، وهزيم: ٣٧١.

ينتـهي ببـعض منهم الى ان يبـتـعدوا عن الله يجـتنون اغذية الارض. والاكثـرون اما ينتهي بهم الصراع الى ان يترددوا في ما بين الله والعالم. على حين ان الطريق واضح لو كانوا يبصـرون. التوفيق بين حق السماء والارض لا يتعذر امـره، على ما به من صعاب»(٧٧).

وهذا التوفيق في عرفه هو اثمن ما تمخض به عصـرنا: «لعل خير ما عندنا، في عصرنا المدجج، هو كوننا قد وقفنا على الوفر من العلائق التي ما بين المادة والروح، فعلمنا، فيما علمنا، ان الروح لا تنافي المادة، ولا تعارض وجودها. فلا اصطراع مادة وروح، بل دأب لهما مشترك في تجسيد الارض الجديدة»(٧٨).

غير انه، من حيث هو مسيحي ووجودي معا، يرجح جانب الايمان على جانب العقل، ولكن بدقة متناهية، تبقي التعادل التوفيقي قائما: «الايمان هو، عندي، الاصل. والعقل مع جلالته فرع له، بل هو رأس الفروع. بالعقل كشفت عوالم، بنيت مدائن، اطلقت ممكنات. ولكن، بعد الذي كان فيَّ من المعصية الام، اصبحت لا غنية لي، مع العقل، عن سر النعمة لكي اعرف وأخلص»(٧٩).

وعندما تسود روح التوفيق تخفت صراعية التراجيديا وتنتفي مأساوية العبث الوجودي الملحد: «هذا التحرير (بالقيامة) ليحلّ عقدة المأساة، فيشركنا في عمل الله، او يكاد ..»(٨٠).

هذه الهموم من علمانية شميل الى روحانية نعيمة الى التوفيقية المستعادة لدى يوسف كرم وشارل مالك الى الوجودية الملتزمة المؤمنة لدى رينه حبشي وخليل رامز سركيس نجدها تصب اخيرا في بوتقة واحدة تجمع على غرار اسلوب افلاطون بين الفلسفة والشعر. وتجمع حسب التقليد الفكري المشرقي بين هموم الانسان العربي في عالمه الفاجع الراهن وبين التوق الى الايمان الديني في جوهره التراثي

(٧٧) سركيس، ارضنا الجديدة: ٥٧.
(٧٨) المصدر ذاته: ٩١.
(٧٩) مصير: ١٣١. هذا النوع من التنظير في الفكر المسيحي الوجودي يعود بجذوره الى بليز بسكال الذي كان وجوديا مؤمنا قبل تباور المدرسة الوجودية المؤمنة. انظر:
Pascal, Thoughts on Religion and Philosophy, pp. 141-142.
(٨٠) ارضنا الجديدة: ٦٦.

دون الالتزام بمذهبية معينة عدا الاطار العام للمعاناة الانسانية ومعضلاتها وقيمها.

جـ- **أنطون كرم**: يأتي كتاب «عبدالله» (١٩٦٩) للدكتور انطون غطاس كرم ليكشف تلك الابعاد العديدة للفكر المسيحي العربي جامعا بين ازمات الذات وازمات الحضارة، بين الانفعال الثوري بمأساة الانسان المعاصر والمظالم المحيطة به، والتوق المثالي الرومانسي لعالم من النقاء والصفاء يقوم على الايمان الداخلي غير المتمذهب والمستمد من المسيحية الاصلية ومن الامل الانساني في العدل الشامل لكل البشر مع التفاؤل بالتقدم الحضاري للمسيرة البشرية في واقعها التاريخي بمنأى عن التنسك السلبي او الانخراط الحزبي.

هذا الكتاب ارجعه ناقد الى تراث الرومانسية المهجرية واعتبره ادبا مهجريا مقيما[٨١]، وكأن «عبدالله» هو المصطفى نبي جبران وقد عاد الى الوطن. بينما انتقد ناقد آخر «ذاتيته» من زاوية القيم الجماعية للواقعية الاشتراكية[٨٢]، وكأنه اراد ان يقول ان عبدالله فرد بورجوازي يدور في بوتقة ذاته كما فعل «روبنسن كروزو» في جزيرته. اما مؤلف الكتاب فقد قال عن عبدالله: «سمه الفوست الجديد ان شئت، سمه ايكار او هملت فهو عبدالله انسان بحجم الاسطورة، ورمز من الشرق يعيش مأساة العالم المعاصر»[٨٣].

وأما من زاوية بحثنا هذا، في رد الفكر المعاصر الى جذوره المشرقية التوفيقية، فنجد ان عبدالله هو «حي بن يقظان» وقد عاد حيا واستيقظ من هجعة القرون الوسطى المتأخرة نافضا الغبار عن تراثه الحكمي والعرفاني، مواصلا تطوافه الذاتي - الموضوعي بعالم الحقائق، معتمدا على ذاته في تلمسها واختبارها، مواجها هذه المرة مخاضات العالم الحديث ومظالمه وروائعه وكشوفه بصورة تتجاوز كل ما خبره في جزيرته السعيدة الاولى من وفاق بين الانسان والله، مصراً مع هذا على غربلة كل ما يراه من تمزق وانشطار بغربال تلك الخبرة الاصلية وذلك الوفاق العريق الذي سيتوق مرة اخرى لاستعادته في ختام الرحلة الجديدة تلمسا للخلاص.

---

(٨١) نديم نعيمة، الفن والحياة: ٨٨-٨٩. «يبقى عبدالله خلفا لاسلاف نبويين ليس اقلهم بالعربية المصطفى والارقش ومرداد». ولكنا سنحاول الاثبات ان «عبدالله» ينتمي الى سلف اعرق من هؤلاء في التراث العربي.

(٨٢) د. ميشال عاصي، دراسات منهجية في النقد، ص ١٣٥-١٤٢.

(٨٣) انطون كرم، كتاب عبدالله، هامش الغلاف الاخير.

اما في بداية اليقظة الجديدة فان الانشطار يرده الى عنصرية المتضادين، ينهض «حي» بعيدا عن «يقظان»، ويبدأ «العبد» بعيدا عن «الله»: «ان ذاته انقسمت ايضا كما انقسمنا، فعاش منها في بعضين ضدين مصطرعين لا يتآلفان. فبعض حرقه التوق، وايبسه العطش يرتقب (الذي يأتي ولا يأتي)، وبعض أتلفته روادع البشر، فارتدى وجها غير وجهه، فانكر نفسه، وخان توأمه، حتى اختلط صحيحه بزائفه»[٨٤].

ويكبر الفاجع بثنائية اعظم، تتجاوز اصطراع الزيف والاصالة، هي الثنائية التي حسمها حي قديما بتأليفه بين كشوفه الذاتية وما علمه بعدئذ من تعاليم الوحي فعاش مطمئنا سعيدا في جزيرته، غير ان هذه الجزيرة الكونية الجديدة تنداح دوائرها مع عبدالله الى قارات ومحيطات وامتدادات فضائية ولكنها تبقى مغلقة فتختل المعادلة القديمة: «أطبق العالم المضعضع على رئتيه فالتمس الخلاص، فذا هو سجين المكان والزمان والقدر. فمن سجن رهيب (الشرق) الى فراغ أرهب (الغرب)، قضى دهره شقا في خرائب الشرق، وشقا في أفول الغرب، يشهد انهيار الحضارة، فانكسرت وحدته، وضاعت ذاته في فاجع الثنائية، ونخر فيه يأسه بين ماض فر كالحلم، وأشواق زرعت في الوهم»[٨٥].

لهذا صح عنه القول: «شق منه عبد، وشق اله. بعضه شرق ميت حي، وبعضه غرب حي ميت، وعنصراه في صراع ليس له انتهاء»[٨٦]. ذاك عندما اضاع سر وفاقه المشرقي. وذهب شق منه خلف شبلي شميل، بينما تبع شقه الاخر ميخائيل نعيمة، وافتقد اللقاء بينهما.

واذا كان حي قد عاش في جزيرته منفردا يكتشف الحقائق الاولية للحياة بمرارة الاختبار، كحقيقة النار وحقيقة الموت وحقيقة الوحدة السارية بين الموجودات[٨٧]، فان عبدالله قد تحول الكون لديه الى جزيرة مستديرة مغلقة يحاول جاهدا بمفرده اعادة اكتشاف حقائقه المرة الجديدة، بما يتجاوز براءة حي المشرقي، وفيما يشبه

---

(٨٤) المصدر ذاته: ١٥.

(٨٥) المصدر ذاته: ٨.

(٨٦) المصدر ذاته، هامش الغلاف الامامي.

(٨٧) يراجع تحليل فلسفي لقصة «حي بن يقظان، لابن طفيل (١١١٠-١١٨٥) في: - ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الاسلامية، ص ٣٦٤-٣٧٠.

المغامرة الفاجعة لفاوست الغربي[٨٨]، الذي باعت روحه لفعل المعرفة، لا المعرفة ذاتها، بمحالفة الشيطان لا بهداية الاله: «فكأن سكناه في وحدته، وتدوينه ملامح فكره، كسكناه في دار من البلور، مشرفة على الدنيا، ومن كل زاوية يرتسم فصل من فصول الوجود، ويشرق موسم من مواسم العالم، ثم تأتلف الفصول والمواسم في صحوة المنطق، كما الالوان في قوس السحاب»[٨٩].

وعلى خطى الغزالي وديكارت: «كان اول ما انتظم لديه ان يعيد التأمل في جميع الحقائق والمسلمات البديهية»[٩٠].

ويمر عبدالله بمواسم ومناخات متنوعة متباعدة، ومثل حي الذي خرج من بوتقة جزيرته البكر الى جزيرة مأهولة، وتسنت له المقارنة بين الباطن والظاهر، بين المتوحد والجماعة، بين مغامرة العقل وسكونية النقل، ثم عاد الى جزيرته، يخرج عبدالله من بوتقة ذاته الى العالم والتاريخ والكون، ثم يعود الى الذات بين وقت وآخر ليصفي ويغربل ويتمثل.

واذا كان حي قد اضناه الفارق بين اهل الباطن واهل الظاهر بين تجريد العقل ومجاز النبوة، بين المتوحدين من اصحاب العقل والذوق، والمنغمسين من العامة وقادتهم، فان عبدالله قد أضنته معضلتان كبريان في هذا العصر: الاولى التباس الحقيقة بشأن العلاقة بين الله والانسان في علوم العصر وفلسفاته (اي المعضلة الكونية) والثانية انتفاء العدل والسعادة عن الاغلبية العظمى من البشر برغم «ايدولوجيات» التقدم وثورات الثائرين. (اي المعضلة التاريخية – الاجتماعية).

وجدير ان نلاحظ كيف ان الفكر في اوربا قد ضحى بالاولى في سبيل حل الثانية، وكيف اغفل عالم الغيب للتركيز على فهم «عالم الشهادة» وتغييره.

---

(٨٨) كتاب عبدالله: ٧٧، ١٢٨.

(٨٩) المصدر ذاته: ١٦–١٧.

(٩٠) المصدر ذاته: ٩

اما الفكر المشرقي العربي فانه مشدود الى العالمين معا، مصلوب على خشبتيهما، لا يمكنه – بخلاف الاوربي – ان يتصور عالما عادلا سعيدا بدون الله، ويرفض في الوقت ذاته ان يهاجر كليا الى الله ليخسر العالم، كما فعل الهندوكي قديماً في الشرق البعيد.

ان روحه «كونية الابعاد، عالمية التجاوب»[٩١]، وانه بين التاريخ والله، بين الانى والمطلق: «بابلي القلق، غيبي الغصص»[٩٢]. يشارك الوجودية المؤمنة توترها بين الزمان والابد، ويرى كالوجوديين ان الوجود نوع من الصيرورة الدائمة: «اذ الوجود ليس بقاء على حال، لكنه استحالة ابدية»[٩٣]. ثم يقف موقفا وسطا بين اهل «الماهية» وأهل «الوجود» فيتسائل: اي حد يفصل ما بين الجوهر والعرض؟ اليس العرض في الكائنات منحى من مناحي جوهرها... أليست هنيهاتنا المتنقلة جوهرنا بالصميم؟ فاذا قبضت على تفاعلها، قبضت على الجوهر الهارب من راحتيك»[٩٤].

هذا الدمج بين الجوهر والوجود يعبر عن امتزاج الهميّن الكوني والتاريخي في هذا الشرق بصورة لا يمكن الفكاك منها: «لذلك كان عبد الله يستوقف الاعراض العابرة، فيستقرئها ويبتني لحركات الاجتماعية واسمى الصبوات الروحية على المجاعة البشرية، كيفما تنوعت»[٩٥].

وهذه «المجاعة» بشقيْها المعنوي والجسدي، هي القوة الكامنة وراء مخاضات التاريخ وحركاته، وهي «التنين» الصامد كالأبد[٩٦]. وبازاء هذا التنين تظهر «الجنية البيضاء» دينا جديدا لعبدالله ترمز الى قضية العصر كونيا وتاريخيا، وتمثل الامل في بعث الايمان وتحقيق العدل، واستعادة الفردوس المفقود. انها «الرؤيا» المعاصرة التي حلت محل رؤى الانبياء والمتصوفة. وهي رؤيا تتجاوز النظم الفلسفية المتمذهبة[٩٧]، كما ترفض الاستغراق السلبي في الغيب[٩٨]. وتطمح الى دمج الايمان الذاتي الحي بالنضال الفعلي رغم حاجز المستحيل: «المهجة المنيرة لا تموت ياعبدالله، سيسري

---

(٩١) المصدر ذاته: ٣٢.
(٩٢) المصدر ذاته: ٣٣.
(٩٣) المصدر ذاته: ٥٣–٥٤.
(٩٤) المصدر ذاته: ٥٤.
(٩٥) المصدر ذاته: ٥٥.
(٩٦) المصدر ذاته: ٥٥.
(٩٧) المصدر ذاته: ٥١–٥٢.
(٩٨) المصدر ذاته ٥٠.

دمي في جسد العالم، ويزهر الفرح كشجر اللوز في قلوب البشر، في دورهم، وحقولهم، والمهامة القفراء، وترقص الزنابق في ظلمة المناجم»[٩٩].

انها مسيحية ثورية تشارك الاسلام العربي حيويته وفاعليته، لا تتسمر في الغيب، بل تريد للاب الالهي وابنه ان يقتحما الزمان ثانية ليباركا الفتح النبوي في مدائن التاريخ جنبا الى جنب مع فعل الجديد المبدع من حضارة العصر[١٠٠].

وهي مسيحية ذات جذور مشرقية متأصلة لم تعد تصدق خرافة العلمانية الخالصة التي روجت لها اوربا الوثنية الرومانية، مخبرا، المسيحية مظهرا، وصدقها قبل جيل مسيحيي المشرق وبعض مسلميه: «يئس من شحناء الملل في الشرق، آن شطت فخالفت اعمالها ايمانها. فقدس العلمانية المستنيرة تحقق في العالم ما ارادته العناية القديمة الثابتة، ثم شاهد العلمانية الصناع تمتطي ظهر الشيطان وتقيم برجا ضاربا في السماك، وبسحر ساحر تطغى اهواء الجناة على المملكة الجديدة، ويهدم العلم ما بناه.. ويبطش الوحش في دجنة الغاب الرهيبة اضرى منها في همجية الزمان الاول»[١٠١].

هذا النقد المر للعلمانية الخالصة يجب ان نضيفه الى ما مر بنا من نقد مماثل لها في الفكر المسيحي العربي المعاصر لندرك مدى الردة ضد هذا النوع من العلمانية في صميم الفكر الذي جلبها الى الشرق العربي في بداية النهضة.

ان توطن العلمانية، بطابعها الاحادي في النظر الى الوجود، في ارضية هذا الفكر ثبتت استحالته. فهو على عادته التاريخية منغمس في التوفيق «ما بين الضد وضده» «كي تعتدل» لديه المتناقضات»[١٠٢]. وتتقارب وتتحد في غمرة تنقله المدهش بين حدائق الرغائب الارضية و «مضارب الصقيع في ثوابت الغيب»[١٠٣]. كيف لا وهو بحكم تكوينه منذ فجر الحضارة يعتمل في ذاته نهم الجمع الشامل المتكامل بين «نشيد

(٩٩) المصدر ذاته ١٢٨.

(١٠٠) المصدر ذاته: ١١، حيث يقول عن نوع الايمان المبتغى: «ثم اشتهى الايمان فنفى الجدل، ورد الايمان الى عنصر الضوء والنار الاولية، وتمناه فعلا مجسدا يقام سياجا لارض الميعاد».

(١٠١) المصدر ذاته: ١١.

(١٠٢) المصدر ذاته: ٢١.

(١٠٣) المصدر ذاته: ٢١.

التناسب العددي» في اعمدة «هياكل الاغريق» و «سويداء القدر في الشرق واليأس المصفى بالتصوف»(١٠٤). انهما العنصران ذاتهما اللذان اودعهما ابن طفيل في تكوين حي بن يقظان وتجربته وخلاصه، وهما العنصران الخالدان للتوفيقية المشرقية منذ وجدت.

وبعد ان يكمل «عبدالله» تجربة «حي» باستيعاب تحولات الازمنة الحديثة، ويتوازن لديه موروثة مع جديده*، يخلص اخيرا الى قبول الدين من حيث هو نار داخلية حية وفاعلة على ارض الواقع مع الانسان، اي ان تتم المصالحة بين العناية الالهية والعلمانية الانسانية وتتوازن العلاقة بينهما، بحيث تتعايشان بايجابية، بعيدا عن الانفصام بينهما: «ان تنبت الحقيقة النبوية من علمانية البشر بحجم الارض، وعلى مستوى الانسان، ان يتجسد معنى «العناية» في كل ما يصنع الانسان على انه فعل حب شامل، وفعل ايمان بامكانية الحياة، وترشاف من ينبوع الفرح المتكامل الذي لا يزول»(١٠٥).

وهي نظرة لا تبعد كثيرا عن الرؤية الاسلامية في الموازنة بين الالهي والزمني. ولعل النبي محمد هو اقرب الانبياء الى التوفيق بين «الحقيقة النبوية» و «انسانية البشر» اذا اخذنا بالاعتبار ذلك الانسجام الفريد بين صفته الرسولية وقيادته التاريخية الواقعية.

ومن مثالية الايمان المسيحي، وتعدد معانيه، يستقي عبد الله ذلك المعنى الايماني الملتزم بقضايا المعذبين في الارض، الهادف لتخفيف عذاب الانسان: «طوبي لك. مت مظلوما، معذبا على الصليب، ليحيا بك كل من آمن بك. وكموتك العظيم يموت الملايين كل صباح وكل مساء جهرا وسرا على الصليب. فليكن جسدك المكلّم عزاء لارواح المعذبين في الارض(١٠٦)، حيث يصبح الصليب رمزا مزدوجا لجانبي المعاناة

(١٠٤) المصدر ذاته: ٢١.

* كتابا «حي بن يقظان» و «عبدالله» يمكن ان يتخذا - معا - منطلقا دراسيا لتتبع مسائل الفكر العربي بين العصرين، الوسيط والحديث، واستبيان الثوابت المشتركة، والتغييرات الحادثة، وايضاح مواطن الاستمرار ومناحي التحول في المجرى العام لهذا الفكر.

(١٠٥) المصدر ذاته: ١٣١.

(١٠٦) المصدر ذاته: ١٣٣.

الانسانية: الروحية والزمنية الاجتماعية.

ومن صميم هذا الايمان الملتزم يبقى الانتظار الآمل بحياة كريمة للانسان على وجه هذه الارض، هنا والآن: «ثم دخل عبدالله عزلته، منصتا، يرتقب عودة الجنيّة وفي مبسمها كلمات الخلاص، وملء اردانها رؤيا القيامة المنتظرة، تمس اليباب فيرتعش بالعطاء اهاب الارض، وتتفتح المدن كبساتين الكرز، وترقص البراءة على شعاع الشمس في الشوارع الخلفية ... وتمسح بالكرامة والعدل جراح المشردين وحشاشات الموجعين».

وهذا المقطع الاخير يثبت ان «عبدالله» وقد استلهم تراثه المشرقي، واحتفظ بالامل في تقدم الانسان التاريخي (اي بقي له ايمان بوعد الحضارة الجديدة رغم كل شيء)، لم يتسمّر في الغيب، ولم تتلاش شخصيته في المطلق كما حدث لـ «مرداد» نعيمة. وهذا ما يجعل حكم الدكتور نديم نعيمة على «عبدالله» من زاوية «مرداد» تصنيفاً غير دقيق في نظرنا لشخصيته: «ان عبدالله يبقى متلجلجا، فلا يعلنها عبثية مطلقة، ولا هو يتصوف»[١٠٧].

هذا التخيير الاحادي الجانب يفوته مغزى التآلف التوفيقي المستعاد في شخصية «عبدالله». وهو تخيير يردد اصداء الثنائية القديمة بين مادية شميل وروحية نعيمة – بين الشكية الملحدةوالصوفية المطلقة – دون ان يأخذ في الاعتبار الوسط الذهبي السعيد الذي اختطه «حي بن يقظان»، وأعاد اكتشافه «عبدالله».

ان ما يبدو «لجلجلة» – وهو ما اسميناه نحن بالتوتر المضمر في التوفيق – هو في حقيقته معاناة توليد «المندمج» بين الايمان القديم والتقدم الجديد الفاعل في التاريخ.

ثم ان «عبدالله» يتصوف، ولكن تصوفه ايجابي تواق للسير على خطى «محمد» لا «مرداد» . ولعل في هذا العمل ما يكشف جانباً من «ايجابيات» التوفيق الاصيل عندما يستحق هذه الصفة.

إلا أن حكم الدكتور نعيمة لم يجانبه الصواب، إذا قصد باللجلجة ذلك «اللاحسم» الخفي الذي تنطوي عليه أية معادلة توفيقيه مهما كانت متوازنة... كما يتبيّن على مدى هذا البحث...

---

(١٠٧) نديم نعيمة: ٩٢.

القسم الثالث

المكونات الفكرية للإيديولوجيا القومية في المشرق*

الفصل السابع

المركّب التوفيقي لفكرة البعث الإشتراكي

الفصل الثامن

عودة القومية السورية الى الحل التوفيقي

من العلمانية إلى «المدرحية» و«الاسلام في رسالتيه».

---

* في هذا القسم بشأن الايديولوجية القومية في المشرق، والقسم الذي يليه (المشروع التوفيقي للحركة الناصرية) سنتناول الجانب السياسي من هذا المشروع التوفيقي الكبير الشامل للفكر العربي في أواسط القرن العشرين. والى جانب هذه المعالجات السياسية لهذه التيارات، سيتم الالتفات بخاصة الى مكوناتها الدينية والثقافية والادبية التي تم اغفالها في الاغلب على مالها من أهمية بالغة في تكوينها وتوجيهها. هذا مع ابراز مدى حرصها على اقامة التعادل التوفيقي في بنيتها العامّة، أو عودتها إليه في حالة ابتعادها عنه.

الفصل السابع

المركّب التوفيقي لفكرة البعث العربي الاشتراكي

التصوف هو التوجه إلى حقيقة الكون الكبرى، وهي اللّه. ولكي نبلغ هذه الغاية تلزمنا أعمال وأنواع من السلوك ... بعضها يخصّ الفرد كالخلق والمعرفة والحبّ؛ وبعضها يخصّ المجتمع كالإشتراكية .... الإشتراكية هي الطريق الإجتماعي إلى اللّه لأنّها تحقّق العدالة ... وتلغي البؤس والإستغلال والجشع وغيرها ممّا يلوّث النفوس ... فيصدّها عن الملكوت.

نجيب محفوظ، الآداب: ٣/ ١٩٦٢، ص٧٧.

* * * * *

هل القومية محصورة بالأرض كما يظّن، بعيدة كلّ البعد عن السماء؟ حتّى يعتبر الدين شاغلا عنها ... بدل اعتباره جزءا منها مفصحا عن أهمّ نواحيها الروحية والمثاليّة؟ ... لا خوف أن تصطدم القوميّة بالدين فهي مثله تنبع من معين القلب، وتصدر عن إرادة اللّه.

ميشيل عفلق، في سبيل البعث: ص٢٧, ٣٠.

محتويات الفصل

I – بين المدرسة التوفيقية والمدرسة القومية :–

١– العنصر العربي القومي في تفكير شيخ التوفيقية المحدثة محمد عبده .

٢ – بذور: الوحدة – الحرّيّة – الإشتراكيّة في فكر عبد الرحمن الكواكبي

II – التكوين التوفيقي لفكر مؤسس البعث: ميشيل عفلق

١– العنصر الإيماني – الرومانسي ومكّوناته في فكره:

آ– الأثر المهجري والرومانسي الأوروبّي

ب – المحبّة المسيحية

جـ– المثاليّة الألمانية

د– الحيويّة العربيّة والمطلق الإسلامي

٢– العنصر العقلاني – المادّي في فكره:

آ– العلمانية والواقعية

ب – الإشتراكية والماركسية

خلاصة: توفيقيّة «الرسالة العربيّة الخالدة»: التوحيد بين المثاليّة والواقعيّة.

كان من الطبيعي أن يعود الفكر الديني المعاصر إلى تراثه التوفيقي القريب في بدء النهضة، وتراثه التوفيقي الأبعد في عصر ازدهار الإسلام، ليستوحي حلاً لمعضلاته وأنماطا لطرائقه، طالما أنّ التوفيقيّة هي مدخل التجديد والإصلاح في الإسلام.

أما الفكر السياسي – الإجتماعي الجديد فقد بدا أكثر تأثرا بالمفهومات الأوروبية في القومية والثورة والتحرر والديمقراطية والإشتراكيّة وغيرها من قضايا العالم المعاصر المتأثر بالحضارة الغربيّة ومفهوماتها ومصطلحاتها. كما بدا – بالمقابل – أكثر تجاوزا للفكر السياسي الإسلامي التقليدي فيما يتعلّق بنظام الخلافة وتطبيق الشريعة وإقامة الدولة الدينيّة(1).

فباستثناء التيّار السلفي، نجد انّ مختلف الإتجاهات السياسية الأخرى من توفيقية وعلمانيّة تخرج عن نطاق تلك المفهومات الدينيّة في إطارها الأصولي التاريخي، وتعمل على نقضها أو إعادة تفسيرها بما يتلاءم مع اتجاه العصر ومؤثّراته والوقائع السياسيّة الجديدة التي أوجدها.

ولم تعد فكرة إحياء الخلافة مطروحة بشكل جدّي منذ أن أخفقت جهود الأزهر ومحاولات الشيخ رشيد رضا في عقد مؤتمر للنظر في تجديدها بعد أن ألغاها الكماليون(2).

وظلّت الدعوة السياسيّة التوفيقيّة التي نادى بها عبد الرزاق السنهوري في أطروحته(3) بتجديد مؤسسة الخلافة عن طريق تأسيس عصبة أمم شرقيّة على غرار عصبة الأمم الدوليّة، ظلّت هذه الدعوة مطلبا نظريا إلى أن تحقّقت جزئيا في جامعة الدول العربية(١٩٤٥) التي ارتبطت بفكرة القوميّة العربيّة، أكثر من ارتباطها بفكرة الجامعة الإسلاميّة؛ (وإن بدت في وجه من وجوهها – وكأنّها المنظمة الإقليميّة الدوليّة التي ورثت كيان دار الإسلام في المنطقة العربيّة، ومثّلت – مع تعديلات عصرية هامّة

١-خدوري، الإتجاهات السياسيّة: ص١٢٠.

٢-محمد محمد حسين، الإتجاهات الوطنيّة: الجزء ٢،ص٤٠ -٤٦.

٣-خدوري: ص٢٤٧.

- استمراريتّها التاريخيّة).

وبإيجاز فقد استمرت الإتجاهات السياسيّة من وطنيّة إقليميّة أو قوميّة عامة تتطور - في شعاراتها وأهدافها وبرامجها المعلنة - نحو مزيد من التحديث العملي واقتباس المصطلح السياسي الحديث.

غير أنّ ما يلفت انتباه الباحث، ويستحقّ مزيدا من التأمل لدى دارسي الفكر العربي المعاصر، أنّ تلك الإتّجاهات السياسيّة، ما أن تنزع عنها صبغتها الحديثة وشعاراتها العصرية حتّى تتكشّف - في مناهجها الفكريّة وأسسها الفلسفيّة النظريّة، عن خصائص توفيقيّة بيّنة بما يتفق مع حدود التعريف الذي وضعناه للتوفيقيّة في هذا البحث، سواء من حيث المنهج أو من حيث النظريّة.

إنّ هذه الإتّجاهات القوميّة السياسيّة - الإجتماعيّة قد عكست في مركّباتها الفكريّة وتكوينها الداخلي الخصائص التوفيقيّة التالية :(بغضّ النظر عمّا أعلنته في برامجها ودعاوتها من ثوريّة وعلمانيّة):

١- عدم الحسم الفلسفي بين الروحيّة والماديّة، أو بين المثاليّة والواقعية، أو بين الليبراليّة الرأسماليّة والإشتراكيّة الماركسيّة. مع محاولة الإبقاء على عناصر من الفكرتين معا في النظر إلى الوجود والمجتمع(مبدأ وحدة الحقيقة الجامعة بين عنصري الثنائية).

٢- محاولة إقامة صيغ فكريّة توازن بين هذه المتعارضات دون التضحية بجانب في سبيل الجانب الآخر(مبدأ التكافؤ)؛ وذلك بإيجاد حلول وسطى بين الموقفين بإخفاء جوانب الإختلاف، وإبراز أوجه الإتفاق(الوسطيّة).

٣- التأرجح مع مرور الزمن، وتوالي المؤثرات المتباينة، بين عنصري المعادلة، بالميل إلى هذا الجانب أو ذاك، والتعرّض للإنشطار بينهما في أوقات الأزمات؛ ثمّ العودة إلى مستوى آخر من التوازن ... الخ(ظاهرة التوتّر المضمر في التوفيقيّة).

* * *

ويشمل باب التوفيق الإيديولوجي – المكّون من هذا القسم والقسم الذي يليه – دراسة العلاقة الفكريّة بين المدرسة التوفيقية الدينيّة(عبده – الكواكبي) والإتجاه القومي – الإشتراكي الوسطي(البعث – الناصريّة) وذلك لتبيان صلة هذا الإتّجاه السياسي الإجتماعي(الإيديولوجي) بالفكرة التوفيقية الأم لعصر النهضة؛ وإيضاح جذوره الفكريّة وأصوله التاريخيّة.

ثمّ يتركز البحث على كل من البعث والناصريّة على حدة – فنعمد للنظر تفصيلا في طبيعة المركب الفكري التوفيقي الذي قامت عليه حركة البعث العربي كما تمثّلت في فكر ميشيل عفلق.

وننتقل بعدها(القسم التالي) لنظرة مماثلة في التكوين التوفيقي للظاهرة الناصريّة كما انعكس أساسا في تكوين جمال عبد الناصر وفكره وسياسته*.

١– محوريّة النظرة القوميّة للتاريخ في فكر محمد عبده

من الأسس الهامة التي لم يتمّ تقديرها بدرجة وافية في تفكير محمد عبده تفسيره للتاريخ الإسلامي ولظاهرة ازدهاره وانحطاطه من منطلق عربي يتجاوز المثاليّة الدينيّة العامّة في مساواتها بين الأقوام المسلمة، وينزع وجهة الواقعيّة التاريخية التي اكتسبها عبده من إعاة اكتشافه لابن خلدون من ناحية، ومن تأثره بالمفكرين الاجتماعيين الأوروبيين من ناحية أخرى(٤).

يقول في مجال تحديده للمنعطف الذي تحوّل عنده الإسلام من الصعود إلى الإنحدار تحت باب جمود المسلمين وأسبابه «كان الإسلام دينا عربيّا، ثمّ لحقه العلم فصار علما عربيّا، بعد أن كان يونانيّا.

---

* قصدنا بالإيديولوجية التنظير السياسي – الإجتماعي للحركات القومية الذي اتخذ شكل صيغ فكرية (حزبية عقائدية) متميزة – ظاهراً– عن أصولها الدينية والأدبية والتاريخية . وغايتنا رد هذه الصيغ الى تلكم الأصول.،

(٤) بشأن مكّونات فكرة التاريخي: حوراني، الفكر العربي: ص١٦٤؛ غير انّ حوراني يبرز «مصريته» دون الإلتفات إلى العنصر القومي العربي في تفكيره.

ثمّ أخطأ خليفة في السياسة، فاتخذ من سعة الإسلام سبيلا إلى ما كان يظنّه خيرا له (يعني: لشخصه). ظنّ انّ الجيش العربي قد يكون عونا لخليفة علوي لأنّ العلويين كانوا ألصق ببيت النبي ...

«فأراد أن يتّخذ له جيشا أجنبيًا من الترك والديلم وغيرهما من الأمم التي ظنّ انّه يستعبدها بسلطانه .... فلا تساعد الخارج عليه وفي سعة أحكام الإسلام وسهولته ما يبيح له ذلك. هنالك استعجم الإسلام وانقلب اعجميًا.

«خليفة عباسي أراد أن يصنع لنفسه ولخلفه، وبئس ما صنع بأمته ودينه أكثر من ذلك الجند الأجنبي وأقام عليه الرؤساء منه، فلم تكن إلاّ عشيّة أو ضحاها حتّى تغلّب رؤساء الجند على الخلفاء، واستبدوا بالسلطان دونهم، وصارت الدولة في قبضتهم ولم يكن لهم ذلك العقل الذي راضه الإسلام، والقلب الذي هذّبه الدين.

«بل جاءوا إلى الإسلام بخشونة الجهل، يحملون ألوية الظلم، لبسوا الإسلام على أبدانهم، ولم ينفذ منه شيء إلى وجدانهم، وكثير منهم كان يحمل إلهه معه يعبده في خلوته ويصلّي مع الجماعات لتمكين سلطته[٥].»

من الواضح هنا أنّ محمد عبده، على استيعابه العميق للروح الدينيّة الإسلاميّة، يخرج على النظرة الإسلاميّة الأمميّة الشاملة التي لا ترى فضلا لعربي على أعجمي الاّ بالتقوى، ولا تميّز بين جند عربي وتركي وديلمي في ظلّ العقيدة الإلهية وتحت راية الجهاد، ليعيد تفسير التاريخ الإسلامي تفسيرا عربيًا صريحا ذا طابع قومي محدّد لا يشاركه فيه مفكّرون مسلمون من قوميّات أخرى. ولعلّ موقف محمد عبده يغدو أكثر وضوحا وتميّزا – من الوجهة القوميّة العربيّة – إذا نحن وضعناه بموازاة موقف مغاير لمفكّر إيراني مسلم معاصر من مسألة الصلة ذاتها بين العروبة والإسلام: ولد الإسلام في الجزيرة العربيّة، فحاق به لذلك خطر الإنقلاب إلى دين عربي، بدلا من أن يبقى عقيدة عالميّة»[٦]. كما يقول سيد حسين نصر.

إنّ ما يراه هذا المفكر الإيراني خطرا يهدّد الإسلام، وجده محمد عبده الحقيقة الجوهريّة لدين الإسلام وثقافته: كان الإسلام دينا عربيًا ثم لحقه العلم فصار علما عربيًا. وإذا كان الإسلام، في مستواه المثالي الشمولي، يتجاوز التفسيرين العربي

(٥) محمد عبده، الإسلام بين العلم والمدنيّة: ص١٦٦ – ١٦٧.

(٦) د. سيدحسين نصر، دراسات إسلامية: ص ١٥.

والفارسي[٧]، فإنّ هذه المقارنة توضح لنا عمق العنصر العروبي في تفكير الأستاذ الإمام، ومدى تغلغل الحسّ القومي العربي في نزعته الراميّة إلى إصلاح الإسلام وتجديده، وتحدّد لنا أين يقف بتفكيره الديني من شتى التفسيرات الأخرى الأعجميّة والامية.

ولا يقتصر عبده على هذا الحكم التاريخي العام، بل تراه يحدّد تفصيلا التأثيرات المتشّعبة لفقدان الإسلام هويّته العربيّة وخضوعه للعناصر الأجنبية معتبرا ذلك الغياب العربي العلامة الفارقة الكبرى بين اضمحلال الإسلام المتحضّر المزدهر وسيادة الأعجمي المتخلّف.

وقد نجم عن هذا الغياب العربي في نظره عدّة نتائج إنحطاطيّة خطيرة مشوّهة لحقيقة الإسلام:

١- إنحطاط في جوهر الفكر الديني، حيث توهّم أولئك الأغراب الدين ناقصا ليكملوه .... ونظروا إلى ما كانوا عليه من فخفخة الوثنيّة ... فاستعاروا من ذلك للإسلام ما هوبراء منه(و) نجحوا في إقناع العامّة بأنّ في ذلك تعظيم شعائره....

وقرروا أنّ المتأخر ليس له أن يقول بغير ما يقول المتقدّم، وجعلوا ذلك عقيدة حتّى يقف الفكر وتجمد العقول ... ورسخ في نفوس الناس من العقائد ما يضارب أصول دينهم ويباينها على خطّ مستقيم[٨].

---

(٧) حيث يرى المستشرق جب من وجهة نظر تاريخية محايدة انّ الإسلام رفض تسلط تقاليد العرب الإجتماعية كما رفض أيضا فيما بعد طغيان التقاليد الإجتماعية للفرس – انظر : H. A. R. Gibb, An Interpretation of Islamic History: Muslim World, Vcl. XLV, No.1, Jan. 1955, p. 12.

ويقول الشيخ محمد الغزالي، وهو كاتب معاصر ديني الإتّجاه عالج القومية العربية في عهد عبد الناصر: الزعم بأنّ الإسلام دين عربي الخصائص والوجهة لا نصيب له من الصحة .. محمد الغزالي، حقيقة القوميّة العربيّة (١٩٦٠) ص ٢٠ ولعلّ في هذا القول ما يوضح مدى عروبة فكر عبده بالنسبة إلى الاممية الدينية السائدة إلى اليوم.

(٨) وإذا كان محمد عبدة قد ردّ بداية الإنحطاط السياسي والحضاري إلى سيطرة الترك أيّام المعتصم، فإنّه في رسالة التوحيد التي خصّصها لإحياء علم الكلام العقلي يردّ بداية الإنحراف الفكري إلى الفرس الذين يشكك ايضا في صحة إسلامهم: فعلا أمر كثير منهم وهم ليسوا من الدين في شيء وكان فيهم المانوية واليزدية ومن لا دين له غير أولئك من الفرق الفارسيّة فأخذوا ينفثون من أفكارهم ... فظهر الإلحاد وتطلعت رؤوس الزندقة – رسالة التوحيد، تح ابورية، ص٢٦. وفي هذه الرسالة يتحدث عبده عن قبائل العرب في الجاهلية فيطلق عليهم المصطلح القومي الحديث الأمة العربيّة ويتحدث عن قواهم المعنويّة في جاهليّتهم بقوله: في قوى أمّة عظيمة كالأمّة العربيّة. ويشير إلى أول انجاز للإسلام بأنه تحقيق « وحدة لم يعرفها تاريخهم» – المصدر ذاته: ١٢٦، ١٣٨، ١٦٦.

٢- إنحطاط في النتاج الثقافي العام بسبب ركود العامل الفكري المولّد له. فقد: كانت جميع الفنون مسارح للعقول تقتطف ثمارها ما تشاء .... فلمّا وقف الدين، وقعد طلاّب اليقين، وقف العلم وسكنت ريحه...[٩].

٣- إنحطاط في الحياة السياسية حيث نشرت العناصر الدخيلة فكرة الإنفصال بين الحاكم والرعيّة، وضرورة ابتعاد الرعيّة عن «كلّ ما هو من أمور الجماعة والدولة»[١٠]، وردّ الفساد لا إلى جور الحكّام، بل إلى القضاء والقدر وصروف الزمان واقتراب نهايته، ممّا قطع الطريق على أي إصلاح أو تقدّم.

ويجب ألاّ نمرّ بهذا الموقف التاريخي - الفكري لمحمد عبده قبل أن نستخلص مدلولاته القوميّة كاملة:

١- إنّ محمد عبده يرى انحطاط الإسلام - في نطاق الدين والفكر والسياسة - قد بدأ عندما استعجم وانقلب أعجميّا، وإنّ ازدهاره كان مرتبطا بإخلاصه لجوهره العربي.

٢- إنّه يتحدث في نطاق الإسلام ذاته عن «جند عربي» و«جند أجنبي» من ترك وديلم. والنظر إلى هذه العناصر المسلمة باعتبارها أجنبيّة سيطرت على الإسلام واستعبدته، يتطابق مع موقف الروّاد القوميّين الأوائل في نظر تهم إلى الوجود العثماني في البلاد العربيّة[١١]، بقدر ما يتناقض مع موقف الفقهاء المسلمين التقليديين.

وهذا يعني انّ إصلاحه الديني المرتبط بالعودة إلى جوهر الإسلام العربي كان إرهاصا بظهور الحركة القوميّة العربيّة مثلما كان الإصلاح الديني الذي قام به مارتن لوثر إرهاصا باستيقاظ الروح القوميّة الألمانيّة وإن لم يكن التعبير الفكري - السياسي المباشر عنها[١٢].

---

(٩) الإسلام بين العلم والمدنية، ص ١٦٨-١٦٩.

(١٠) المصدر ذاته: ص١٦٨.

(١١) د. عبد العزيز الدوري، الجذور التاريخية للقوميّة العربيّة، ط ١، ص ٧٠.

(١٢) حول صلة حركة مارتن لوثر(١٤٨٣ - ١٥٤٦) بإرهاصات الوعي القومي الألماني، راجع:
R. R. Ergang, Herder and The Foundation of German Nationalism, N. Y. 1930, p. 11.

٣- إنّ محمد عبده يطعن في صحة إسلام تلك العناصر الأجنبية غير العربيّة التي لم يهذّب عقولها وقلوبها الدين، والتي دخلت الإسلام بقصد السيطرة وهي تحمل آلهتها معها وتعبدها في خلوتها.

وهذا القول يؤدي إلى استنتاجات خطيرة إذا أوصلناه إلى نهايته المنطقيّة. فهو يعني أنّ العرب على بداوتهم وفطرتهم كانوا وحدهم المؤهلين لاستيعاب روح الإسلام والإرتقاء به ومعه، وانّ العناصر الأجنبية تبقى أجنبية وإن أشهرت إسلامها، بل وتصبح مبعث خطر يتهدّده من داخله[١٣].

وعليه فلا مخرج من الإنحطاط إلا بعودة الإسلام إلى أصوله العربية وجوهره العربي، وأن يصبح، كما بدأ دينا عربيًا. ويأتي هذا التفسير القومي للإسلام في فكر محمد عبده ليوفر الشرعية الدينية لحركة التحرر القومي من الترك، وإحياء الخلافة العربية باعتبارها مدخلا لاستقلال الكيان العربي عن الإمبراطورية العثمانيّة[١٤].

وما يجدر ذكره هنا انّ محمد عبده كان يشارك برأيه ضمن هذا الإتجاه، وانّه انفصل عن أستاذه الأفغاني عندما تبنّى الأخير فكرة الدعاوة للجامعة الإسلامية خدمة لنفوذ السلطان عبد الحميد؛ كما أنّ شعور عبده بالكراهية تجاه الأسرة التركيّة الحاكمة في مصر، وعميدها محمد علي، لم يكن خافيا في كتاباته ومواقفه[١٥].

لقد جرى التأكيد حتّى الآن على مصريّة محمد عبده[١٦]، ولم يظهر دارسوه اهتماما وافيا بالعنصر العروبي في تفكيره. ونحن نرى أنّ عبده، من منطلق

(١٣) نلاحظ انّ محمد عبده في حديثه عن العناصر الأجنبية في الإسلام لا يكتفي بإدانة سلوكها الحضاري وإنّما يحرص بوضوح على التاكيد على عدم استيعابها للدين ذاته حتّى من الناحيّة العقيدية. ولقد شمل حكمة هذا أبرز قوميّتين غير عربيتين في الإسلام وهما: التركية والفارسية.

(١٤) وهي الفكرة التي سيعبر عنها عبد الرحمن الكواكبي، رفيق عبده في حركة الإصلاح، تعبيرا سياسيا مباشرا. أنظر ص ٣١ من هذا الفصل.

(١٥) حوراني: ص ١٩٤ - ١٩٥.

(١٦) المصدر ذاته: ص ١٩٢.

الإصلاحية التوفيقية، قد أعطى تفسيرا قوميًا عربيًا صريحا للتاريخ الإسلامي ولظاهرة صعوده وانحداره.

وانّه بهذا الموقف قد ميّز نفسه عروبيًا عن المفكرين المصريين الآخرين ممن سبقوه أو جاءوا بعده. فالطهطاوي جمع بين المصريّة والإسلاميّة دون منزع عربي واضح[17].

ولطفي السيد رفض الإتّحاد العربي والجامعة الإسلاميّة، أي رفض الإتجاهين القومي والديني، باسم الوطنيّة المصريّة[18]. كما نظر طه حسين إلى العهد العربي في تاريخ مصر باعتباره مرحلة تندرج ضمن التراث المصري الوطني وطابعه العقلاني المتوسطي[19].

بينما كان العهد العربي في تفكير محمد عبده هو العصر الذهبي والنبع الأصيل الذي عاد إليه في إصلاحه للفكر الديني، وتطويره للأزهر والمؤسسات التعليمية، وإحيائه للتراث العقلي، وبعثه للّغة العربية.

(ويجب أن نضيف هنا إنّ الإهتمام الجدّي الخاصّ الذي أبداه محمد عبده بشأن إصلاح اللّغة العربيّة يكمل الجانب العربي في تفكيره ويمثل إنجازا آخر من إنجازات دوره الثقافي القومي العربي)[20].

إن محمد عبده، على ضوء ذلك، يمكن اعتباره الرائد الفكري الأوّل للإتجاه العربي في مصر الحديثة. خاصّة وإنّ صلة مصر بالعروبة تمرّ عبر الإسلام.

---

(١٧) برنارد لويس، الغرب والشرق الأوسط، الترجمة العربية: ص ١١٦ – ١١٨.

(١٨) لطفي السيّد، تأملات، ط ٢، ص ٧٥.

(١٩) طه حسين، مستقبل الثقافة، القاهرة ١٩٣٨، الجزء ١، ص ٦٢ وما بعدها.

(٢٠) حدّد محمد عبده في سيرته الذاتيّة: «ارتفع صوتي بالدعوة إلى أمرين عظيمين: الأوّل، تحرير الفكر من قيد التقليد، والثاني، ... إصلاح أساليب اللّغة العربيّة – أنظر: رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام: جزء ١، ص ١١.

ومحمد عبده ببعثه – ضمن إصلاحه الديني – لمفهوم الإسلام العربي قد فتح المجال لتعريب الشعور الديني المصري وتحويله من الإرتباط بالجامعة العثمانيّة إلى تكوين انتماء عربي – إسلامي جديد في نطاق الرابطة القومية بالدرجة الأولى[٢١].

بين محمد عبده وجمال عبد الناصر

وبنظرة نافذة لخّصت استمرارية التاريخ المصري الحديث وأبرزت الصلة الحيّة بين الإصلاحيّة التوفيقيّة و الظاهرة الناصرية، يوجز المفكّر المصري أنور عبد الملك هذه الحقيقة في امتدادها التاريخي المترابط بما يتجاوز التناقضات الثانوية الهامشيّة بين طرفيها حيث قال: «الأساسية الإسلاميّة(يقصد مدرسة عبده) تتمايز إلى أرثوذوكسيين، وهم أولئك الذين أطلق عليهم إسم السلفيّة المتجهين إلى الماضي ... ثمّ من جهة أخرى مجموعة يصاحب إيمانها الديني المخلص تعطّش يناظره إلى استحداث النهضة في صيغ معاصرة. ويبدو انّه في قلب هذه القوى مارس محمد عبده أشدّ تأثيره الذي سيجد منتهاه الأقصى في نقطة الإرتباط بين التيّارين الكبيرين: في الفكر السياسي لجمال عبد الناصر وأعماله[٢٢].»

وحسب مصطلح بحثنا فإنّ ذلك يعني انّ توفيقيّة عبده التي انشطر تيّاراها وجدت نقطة ارتباطها من جديد في التوفيقيّة الناصريّة التي أخذت تحقّق على الصعيد السياسي الاجتماعي ماطمحت اصلاحية عبده الى تحقيقه مطلع القرن. ففي البداية ساهم عبده في ثورة أحمد عرابي ضدّ القصر والإحتلال، ولو نجحت تلك الثورة لكان عبده أبرز مفكّريها وقادتها الروحيّين[٢٣].

وحتّم تاريخ مصر الإنتظار أكثر من نصف قرن ليأتي أحمد عرابي جديد ينقذ

(٢١) إن فكر الإخوان المسلمين – مثلا – رغم انجذابه القوي لاتّجاه الجامعة الإسلاميّة، عكس مع ذلك تأثير محمد عبده(عبر رشيد رضا الذي تتلمذ عليه زعيمهم حسن البنا) فيما يتعلق بمركزية العروبة في الظاهرة الإسلاميّة. وقد استندا البنّا إلى جوهر تفسير محمد عبده للتاريخ الإسلامي في مجال تبريره لقبول الإخوان بفكرة الوحدة العربيّة والعمل على تأييدها ومناصرتها على اعتبار انّ وحدة العرب أمر لا بدّ منه لإعادة مجد الإسلام – راجع: – حسن البنا، مجموعة رسائل الإمام الشهيد، ص ٢٨١.

(٢٢) أنور عبد الملك، دراسات في الثقافة الوطنية: ص ٤٢٤ – ٤٢٥.

(٢٣) عباس محمود العقاد، عبقري الإصلاح والتعليم الإمام محمد عبده، ط بيروت ١٩٧١، ص ١١٩.

الثورة المؤجلة من استمرار الإخفاق. وعندما نجحت الثورة الجديدة (١٩٥٢) كانت نظرية محمد عبده جاهزة مكتملة قد عادت إليها حيويّتها منذ رجوع معظم المفكّرين المصريين عن العلمانيّة إلى التوفيقيّة المستجدة(بين ١٩٣٠ - ١٩٣٥)، وتنامي ظاهرة الإهتمام بفكر محمد عبده وتراثه منذ ذلك الحين[٢٤].

وتقوم الروابط الفكرية التالية بين فكر عبده وحركة عبد الناصر:-

١- على الرغم من أنّ عبده دعا إلى تعليم الشعب وتطويره ليكون قادرا على حكم نفسه، فإنه كان أبرز صوت في الفكر العربي الحديث ينادي بضرورة ظهور «المستبدّ العادل» ويؤكد الحاجة إليه ويبرز الإيجابيات المنتظرة منه. وقد لخّص دوره الحيوي بأنّه سيحقق في خمسة عشر عاما ما عجزت الأمّة عن تحقيقه لنفسها في خمسة عشر قرنا[٢٥].

ولقد حاول لطفي السيد إسقاط حجج هذه النظرية من منطلقه الديمقراطي[٢٦]، ولكنّ انحلال التجربة الديمقراطية أواخر العهد الملكي أعطى المبرّر العملي والفكري لإحياء تلك النظرية.

وشهدت الثقافة المصريّة - قبل أكثر من عشر سنوات على ظهور عبد الناصر - بوادر الدعوة لحكم المصلح القومي والرجل المنتظر الذي سيلم الشمل ويحيي الأرض الموات[٢٧]، ويكون من أصحاب السلطان القادرين على وضع الكتاب في يد والسيف في يد، ثمّ كتابة دستور الإصلاح بالمداد والدم[٢٨]، كي لا تبقى دعوة الإصلاح نظرية

(٢٤) في عام ١٩٣١ أكمل رشيد رضا تاريخه(في ٣ أجزاء) عن سيرة الأستاذ الإمام وتراثه الفكري. وفي عام ١٩٤٤ أصدر عثمان أمين بحثا عن أفكار محمد عبدة بالفرنسية ثمّ نشره بالعربية في العام ذاته. وفي ١٩٤٦ أصدر الشيخ مصطفى عبد الرازق كتابا عنه عندما كان يواصل دوره الإصلاحي في مشيخه الأزهر. وصدر كتاب العقّاد عبقري الإصلاح والتعليم عام ١٩٤٩. وانظر عن إحياء تراث عبدة:

R. Casper, Le Renouveau Motazilite, MIDEO, IV, 1957, p. 141 - 2102.

(٢٥) حوراني، ص ١٩٤.

(٢٦) لطفي السيّد، تاملات: ص ١٠١-١٠٢.

(٢٧) الزيّات، وحي الرسالة: ج٢، ص ١٨٧ - ١٩٠؛ من أبراز الصفات التي ينسبها إليه توحّد شخصيّة الأمّة في ذاته «يتحد في ذهنه وجود ذاته بوجود شعبه .. ويملك قياده لإنه مظهر إرادته».

(٢٨) المصدر ذاته، ص١٨٨.

يعوزها التطبيق.

٢- ارتبطت بفكرة الإيمان بدور المستبد العادل، لدى عبده، قلّة ثقة بدور الجماهير حيث رأى أنّ الغوغاء عون الغاشم وهم يد الظالم[٢٩]؛ وإذا كان عبد الناصر قد عمل على تعبئة الجماهير ونطق باسمها، فإنّه لم يتح لها عمليًا فرصة المشاركة الحقيقية في اتخاذ القرارت بأيّ أسلوب ديمقراطي، وظلّ أقرب إلى تصوّر عبده لنموذج الحاكم الأمثل في تعامله مع العامّة.

٣- تطابقت نظرة عبده إلى دور عائلة محمد علي مع موقف الثورة الجديدة منها. فقد حكم عبده على مؤسسها(الذي أزاحته الثورة فيما بعد عن مكانته المحوريّة الممتازة في التاريخ المصري في عهد الملكيّة) بقوله: إنّه لم يستطع أن يحيي، ولكنّه استطاع أن يميت[٣٠].

وبالنظر إلى هذا التماثل الفكري، لم تكن مصادفة أن يكون محمد عبده - ومعه أحمد عرابي - في طليعة الروّاد الوطنيين الذين يأتي الميثاق الوطني للقوى الشعبية(مايو ١٩٦٢) على ذكرهم في مجال الإشادة بأدوارهم الطليعيّة.

حيث أعلن انّ ثورة عرابي هي قمّة ردّ الفعل الثوري[٣١] ضدّ الإستعمار والملكية الدخيلة؛ ثمّ التفت إلى حركة عبده باعتباره استمرارا للثورة بصورة أخرى: فمن عجب ان هذه الفترة التي ظنّ فيها الإستعمار والمتعاونون معه انّها فترة الخمود، كانت من أخصب الفترات في تاريخ مصر بحثا في أعماق النفس وتجميعا لطاقات الإنطلاق من جديد. لقد ارتفع صوت محمد عبده في هذه الفترة ينادي بالإصلاح الديني[٣٢]...

ومع أنّ الميثاق أضاف إسميّ لطفي السيّد وقاسم أمين - بعد أن أسقط إسم سعد زغلول - ضمن تعداده لمخصبي تلك الفترة، فإنّ أعضاء المؤتمر الوطني للقوى

---

(٢٩) محمد عبده، الإسلام بين العلم والمدنيّة: ص١٦٨.

(٣٠) رشيد رضا ، تاريخ الأستاذ الإمام: ج ٢، ٣٨٢.

(٣١) جمال عبد الناصر،الميثاق، ص٢٥.

(٣٢) المصدر ذاته: ص ٢٦.

الشعبيّة في وثيقة تصديقهم على إعلان الميثاق لم يلتفتوا إلاّ إلى إسم محمد عبده باعتباره من الرواد المناضلين ضدّ الطغيان والإستبداد[٣٣]، ولم يهتموا إلاّ بفكرته الجوهريّة في التوفيق بين إحياء الإسلام وتحديث النهضة القوميّة[٣٤].

بين محمد عبده وميشيل عفلق

ومن ناحية أخرى، فعلى الرغم من اصطباغ فكر عبده بالصبغة الدينيّة الإصلاحيّة، واصطباغ فكر البعث، كما بلوره ميشيل عفلق، بالصبغة القوميّة شبه العلمانيّة، فإنّ تماثلا هاما يقوم بين تفكير عبده وتفكير عفلق خاصّة فيما يتعلّق بتفسير ظاهرة الإرتباط بين العروبة والإسلام، واتّخاذها – أي هذه العلاقة الخاصة – منطلقا فكريًا محوريًا لتقرير المسائل الأخرى المتفرّعة.

وجوهر هذا التشابه والتماثل يرتكز في حقيقة انّ عبده جاء لإنهاض الإسلام وبحث عن أعمق خصائصه وأعظمها وأصدقها وأبقاها فوجدها تتجسّد في عروبة هذا الدين من حيث مادّته البشريّة وطاقته الروحيّة وقيمه الأخلاقيّة ونهضته الثقافيّة.

بينما اتّجه عفلق لإنهاض العروبة وبحث عن أجلى مفصح عن عبقريتها وشعورها الكوني ونظرتها إلى الحياة[٣٥]، وعن الهزة الحيوية التي تحرّك كامن القوى فيها[٣٦].

فوجد ذلك كلّه متمثّلا في حركة الإسلام التي لا تعدّ بالنسبة إلى العرب حادثا تاريخيًا فحسب، تفسّر بالزمان والمكان، وبالأسباب والنتائج، بل إنّها لعمقها وعنفها واتّساعها ترتبط ارتباطا مباشرا بحياة العرب المطلقة أيّ أنها صورة صادقة ورمز كامل خالد لطبيعة النفس العربيّة وممكناتها الغنيّة واتّجاهها الأصيل[٣٧].

---

(٣٣) اللجنّة التحضيريّة لمؤتمر القوى الشعبيّة، بيان إعلان الميثاق، غير مرقم.

(٣٤) المصدر ذاته: غير مرقم.

(٣٥) ميشيل عفلق، في سبيل البعث، ١٩٥٩، ص٤٩.

(٣٦) المصدر ذاته: ص ٤٤.

(٣٧) ميشيل عفلق، في سبيل البعث، ص٤٣.

لقد انطلق محمد عبده وميشيل عفلق من منطلقين مختلفين، أحدهما ديني والآخر قومي، ومن تراثين دينيين متميّزين، أوّلهما إسلامي والثاني مسيحي. وظهر عبده في قطر تغلب عليه الصبغة الإسلاميّة، وجاء عفلق من قطر تأصّلت فيه النزعة العربيّة.

ولكن برغم اختلافات المنطلق والدين والبيئة، فإنهما التقيا واشتركا – كلّ حسب مصطلح فكره وروح فترته – في التعبير عن تلك الخاصّيّة الفريدة في حياة الأمّة العربيّة التي تتميّز بها عن أية قوميّة أخرى؛ وهي خاصيّة العلاقة(التي تعصى على التعريف، وتأبى التحديد)* بين العروبة والإسلام، أو كما يقرّر عفلق: قوميتنا كائن حيّ متشابك الأعضاء، وكلّ تشريح لجسمها وفصل بين أعضائها يهدّدها بالقتل، فعلاقة الإسلام بالعروبة ليست –إذاً– كعلاقة أي دين بأيّة قوميّة[٣٨].

وإذا صحّ ما ذهب إليه هيردير Herder أحد الروّاد الفكريين للقوميّة الألمانية، وأحد فلاسفة الظاهرة القوميّة عامة[٣٩]، من أنّ لكلّ أمّة – في التحليل النهائي – خاصية جوهرية فريدة يقصر دونها التعبير ولا تخضع للتعريف والتحديد Inexpressible [٤٠]. تتميزّ بها الأمّة عمّا عداها، وتكون بها ما هي عليه من حيث هي، فإنّ هذه الخاصّيّة لدى العرب هي تلك العلاقة؛ أو ذلك الحرم المشترك – إنّ صحّ التعبير – الذي التقى حوله عبده وعفلق عندما جاء الأوّل يبحث عن جوهر إسلامه(فوجده في العروبة)، وعندما راح الثاني يبحث عن جوهر عروبته(فوجده في الإسلام).

فلقد آمن عفلق انّ الإسلام في حقيقته الصافية نشأ عن قلب العروبة، وأفصح عن عبقريتها أحسن إفصاح وساير تاريخها، وامتزج بها في أمجد أدواره، فلا يمكن أن

---

* أي انّ هذه العلاقة ستكون عصيّة على التعريف والتحديد لدى هذا الإتّجاه من الفكر القومي (القوميّة الروحيّة).

(٣٨) ميشيل عفلق، في سبيل البعث، ص٤٩.

(٣٩) هو: Johann Grottfried Herder (1744 - 1803) وهو من الذين تأثر بهم الفيلسوف هيغل في نظراته بشأن الأمّة والقوميّة، ويعدّ من روّاد النزعة الرومانسيّة في الفكر القومي الأوروبي، وسنرى انّ ميشيل عفلق في بعض أفكاره المحورية بشأن القوميّةقد تأثر به.

(٤٠)كان هيردر يذهب إلى انّ: الثقافات،كالافراد، تتباين بدرجة كبيرة. ولا توجد ثقافتان متطابقتان. وكلّ قوميّة لها خاصيّة تنفرد بها، لا تقبل التحديد او التعريف. وهذا يعطي شخصيّتها علامّة متميزة تنعكس بدورها في جميع ظواهر تاريخها وعلومها وفنّها ولغتها وأدبها وديانتها.. – انظر:

R. Ergang, ..., pp. 87 - 88 .

يكون ثمّة اصطدام[٤١].

وامتزاج الإسلام بالعروبة في أمجد أدواره كان – كما تبيّن – منطلق عبده في إحيائه العقلي والديني واللّغوي؛ فالإعلاء من شأن العقل، وبعث الإجتهاد في الدين، والإهتمام بسنن العمران والتمدّن، كلّ ذلك من مميّزات عصر السيادة العربيّة في الإسلام – قبل أن يستعجم حسب تعبير عبده. وعندما غاب العرب عن مسرح الفعل تلاشت بعدهم، في نظره، تلك المعالم. والفرق – أو ربما الشبه – بين عبده وعفلق انّهما يبحثان عن وجهين لعملة واحدة كلّ من جانبه، فعبده يبحث عن الإسلام الحقيقي الذي يريد إحياءه فلا يجده إلاّ في روح العهد العربي، وعفلق يبحث عن جوهر العروبة الأصلية التي يريد بعثها فلا يجده إلاّ في المطلق الإسلامي[٤٢].

ويتواصل التماثل الفكري بين الرجلين في مسائل عديدة متفرعة عن هذه العلاقة المحوريّة. فعفلق يرى الإسلام معتمدا في بقائه وازدهاره على مادّته البشريّة الأولى: لأنّ الإسلام لا يمكن أن يتمثّل إلاّ في الأمّة العربيّة وأخلاقها ومواهبها[٤٣].

ويكاد هذا الحكم أن يتطابق مع رؤية عبده للتاريخ الإسلامي عندما رأى في الفرس والترك وغيرهم من الأقوام الأجنبيّة العامل الأغلب في جلب الإنحطاط للدين العربي والعلم العربي؛ وشكّك في صحة إسلامهم حتّى من الناحية العقيدية والضميرية البحت.

وكما رأى عبده الإسلام قوة متجددة حاضرية ومستقبليّة[٤٤]، رآه عفلق كذلك، (فهو لم يكن يتحدّث عن حقيقة تاريخيّة ماضيّة).

يقول: ولسوف يجيء يوم يجد فيه القوميّون أنفسهم المدافعين الوحيدين عن الإسلام. ويضطرون لأن يبعثوا فيه معنى خاصّا إذا أرادوا أن يبقى للأمة العربيّة

(٤١) ميشيل عفلق، ص٢٦ – ٢٧؛ كما يتّفق عفلق مع عبده في تفسير الإنحطاط العربي بتغلّب الشعوب الغربيّة، ذاته: ص٨٠.

(٤٢) عاد عفلق إلى التأكيد على ربط العروبة بالمطلق الإسلامي في السنوات الأخيرة، متجاوزا الحقبة شبه العلمانيّة من تفكيره التي امتدت بين ١٩٥٥ – ١٩٦٧. أنظر:– ميشيل عفلق، الإسلام عقيدة وجهاد في سبيل العقيدة، مجلّة العلم والتعليم(تونس)، العدد ٩، السنة(١٩٧٦) ص ٥ – ١٠.

(٤٣) عفلق، في سبيل البعث، ص٤٧.

(٤٤) محمد عبده، الإسلام بين العلم والمدنيّة: ص٨٨ – ٨٩.

سبب وجيه للبقاء[٤٥].

فهو يرى للإسلام بهذا الصدد دوراً في حماية الوجود القومي ذاته أمام تحدّيات المستقبل، وذلك بالنظر إلى طاقته المتجدّدة التي يراها تتوالد باستمرار دون توقف أو فناء: .. بالرغم من تغيّره المستمر، ومن استهلاكه لكثير من الأثواب، وإفنائه لعديد من القشور واللّباب تبقى جذوره واحدة، وقدرتها على النماء والتوليد والإبداع واحدة، لا تنقص ولا تفنى[٤٦].

وعفلق – شأن عبده – لا يتحدّث عن إسلام مذهبي خاص، أو عن إسلام الحركات «الثورية» أو الباطنية. إنه يتحدث عن الإسلام الأصلي في روحه الإنبعاثيّة الأولى، أي الإسلام – النبع والمجرى الغالب الذي تمثّل في التراث العام للأمّة.

وإذا شئنا تحديدا أدقّ فهو يتحدّث عن الإسلام العربي الإجماعي في طوره المتحضّر الأول[٤٧] – كما عرفته بلاد الشام في عصر تأسيس الدولة العربية الإسلامية.

***

هكذا يتبيّن أنّ الإتجاه القومي – الروحي المعاصر، يجري إجمالا، في تياره الغالب،

---

(٤٥) عفلق، في سبيل البعث، ص٤٩.

(٤٦) المصدر ذاته: ص٤٧. ولعلّ أبرز مفارقة يلحظها الباحث في مجال المقارنة بينهما انّ عبده تغلب عليه نزعة عقليّة يقظة وتمجيد للعقل ورفع له إلى مستوى حارس الإيمان ومصححه، على الرغم من اتجاهه الديني المبدئي الملتزم بينما تغلب على عفلق نزعة ايمانيةصوفيّة تقلّل من جدوى التفكير العقلاني المجرد والنظرة التحليليّة وتؤكد على الحدس وانبثاقه؛ على الرغم من اتّجاهه القومي «العصري الثوري». ولعلّ مرجع ذلك إلى حركة الردّة ضدّ العقلانيّة التي شهدتها الثقافة العربيّة منذ ١٩٣٠.

(٤٧) يتّبع عفلق الفكر الإسلامي المحافظ القائل إنّ الماديّة الحديثة هي سليلة الزندقة والباطنيّة والشعوبيّة(وهو ما أشرنا إليه في مقدمة البحث) ويرى أنّ للشيوعيّة بعض الصلة بما هو دخيل على تاريخ العرب ومشوّه لتفكيرهم (مثل) .. الحركات الشعوبيّة التي ظهرت في العصر العبّاسي ويرى أنّ الإستعمار الفرنسي في سورية شجع ذلك التراث الشعوبي من ذلك دراسات بندلي جوزي(يقصد كتابه: من تاريخ الحركات الفكريّة في الإسلام ١٩٢٨).

«وهي دراسات كلّها عطف وحنان على القرامطة والاقليات العنصريّة.. ممن جنّدهم بابك الخرمي لتهديم الدولة العبّاسيّة – في سبيل البعث: ص ٧٢. فمن الواضح انّ عفلق يقف بأحكامه هذه موقفا سنّيا ويخالف بقوّة منحى ربط الباطنيّة والشعوبيّة بالتراث الثوري الحقيقي للإسلام، كما شاع لدى بعض الكتّاب «التقدميين» المعاصريين؛ راجع مثلا: محيي الدين محمد، ثورة على الفكر العربي، (١٩٦٤)، ص١٨.

مجرى التوفيقية الإسلامية الإصلاحية، ويلتقي معها في المنطلق الفكري الأساسي بخصوص تصوّر نوعيّة العلاقة بين التراث والعصر، وإن اختلفت بينهما المصطلحات وأشكال التعبير ومجالات الإهتمام.

ولعلّ أحد أشدّ منتقدي هذا الإتجاه –انطون سعادة– لم يكن مدفوعا بالخصومة الحزبيّة وحدها، عندما قال: العروبة ليست سوى حلم دولة دينيّة محمديّة محدودة بدلا من الدولة الدينيّة المحمديّة المطلقة التي حلم بها أصحاب مدرسة الرجعة(قصد مدرسة الأفغاني وعبده)[٤٨]...

ونحن إذا تجاوزنا لهجة هذا الإتهام وغرضه إلى مضمونه، نجد أنّ الصلة قائمة والشبه وارد بين المدرستين، إن لم يكن في طبيعة الدولة المنشودة، فعلى الأقلّ في وجهة المنطلق الفكري العام.

فلقد هدفت التوفيقيّة للجمع بين الإسلام والحضارة الحديثة بصفة مبدئيّة وشاملة لمختلف أوجه الحياة. وجاءت المدرسة القوميّة الروحيّة لتأخذ بهذا المبدأ العام وتطبقه تحديدا في مسألة العلاقة بين الهويّة الجماعيّة القديمة في مفهومها الإسلامي والهويّة القوميّة الجديدة(التي جاء مفهومها من الغرب).

وبرز مفهوم الإسلام العربي – بديلا عن الإسلام التقليدي الأممي – ليؤدي دورا أساسيا وحيويًا في الإنتقال من النظرة الدينيّة التقليدية للجماعة والدولة إلى النظرة القوميّة الحديثة، دون إحداث صدع في العقل العام للأمة بين إيمانها الموروث وكيانها القومي الجديد.

---

(٤٨)أنطون سعادة، الإسلام في رسالتيه، ص ٢٠٦.

ولقد استطاع هذا المفهوم (الإسلام العربي)[٤٩] الذي نجد جذوره – أوّل ما نجدها في العصر الحديث – في فكر محمد عبده، أن يكون بمثابة صمام الأمان لمنع حدوث تعارض حاسم بين الإسلام من حيث هو دين عالمي شامل يتضمّن مفهوم الأمّة والدولة الدينيّة، وبين العروبة من حيث هي مفهوم قوميّ خالص يتضمّن إقامة الدولة القومية شبه العلمانية.

وتبعا لذلك، استقرّت صيغة التوفيق بين القوميّة والدين، لدى مفكري هذا الإتجاه في القول إنّ العروبة والإسلام لا يتناقضان، ولكنّهما لا يتطابقان تماما. إنهما ليسا شيئين منفصلين متباعدين، ولكنّهما ليسا شيئا واحدا تامّ الأحديّة.

فهما متفقان ومختلفان في وقت واحد. إنهما أقنومان في واحد، وواحد في أقنومين، دون تحديد قاطع ثابت لطبيعة التعددّ وجوهر الأحدية، أو لمواضيع الإندماج بينهما. وبقي هذا الإشكال الفكري قائما يتراوح بين ميل لهذا الجانب أو ذاك حسب قانون التوتّر المضمر في التوفيقية[٥٠].

---

(٤٩) لعلّ من أقرب المحاولات إلى الدقّة في مجال تعريف ماهيّة «الإسلام العربي» ما أوجزه المستشرق ولفرد كانتول سميث: إنّ الدمج بين العنصرين Synthesis شديد التماسك؛ والتطابق في الهوية – أحيانا في اللاوعي – بين الإسلام والعروبة قائم وثابت. فمن ناحية لا يحتاج العربي أن يكون تقيا أو متدينا حتّى يفخر بالمنجزات التاريخيّة للإسلام. وفي الحق انّه لا يلزم حتّى أن يكون مسلما. فالمسيحيون العرب يشاركون في هذا الفخار. ومن الناحية الأخرى، لم يعترف العرب المسلمون إعترافا تامّا قطّ، ولم يتقبلوا على الإطلاق بشكل كامل في تفكيرهم، وعلى الأخص في شعورهم، كون غير المسلم عربيّا كاملا بالفعل، ولا كون غير العربي مسلما كاملا في الحقيقة. إنّ الإسلام العربي لم يعط اهتماما جادّا لكلا المجموعتين. وهو غير معني، وفي الحقيقة غير متنبه للعظمة الإسلاميّة بعد السقوط العربي. أنظر: W. C. Smith, Islam in Modern History, p. 94 غير انّ ما يجب إضافته إلى هذا التعريف ليستوعب تحولات التاريخ من النظرة الدينيّة القديمة إلى النظرة القومية الحديثة هو انّ المجموعة المسلمة غير العربيّة(الموالي) كان يسهل عليها الإنتماء قديما عن طريق الإستعراب والولاء المعنوي. أمّا في العصر الحديث فأصبح من العسير على القوميّات الأعجميّة قبول مفهوم الإسلام العربي (انظر: د. نصر: ص ١٥–١٦) بينما كان المسيحيون العرب سباقين لبعثه. ولعلّه وجد تعبيره الأكمل لدى ميشيل عفلق.

(٥٠) نلمس لدى الدكتور عبد العزيز الدوري مثلا في دراسته الجذور التاريخية للقوميّة العربيّة(١٩٦٠) ميلا واضحا للتمييز والفصل بين الجانبين حيث يقول: ونحن نريد بدراسة الجذور أن نميز بين العروبة والإسلام في وجهتنا. فمع أنّ الإسلام جاء ثورة عربية، ومع التوافق الكلّي بين الخطّ العربي والخط الإسلامي في صدر الإسلام فإن التباين بين الخطّين بدا حين توسع الإسلام في آفاقه، وحين اتّخذ سبيلا لضرب العرب، وحين انجر العرب، باسم الدين إلى قبول سيادات أجنبيّة مالبثوا أن ثاروا عليها. إنّ اعتزازنا بالتراث وإعطاءنا القيم منزلتها لا يعني اتخاذ الإسلام رابطة سياسية أو إقامة الكيان على أساسه – الدوري، ص ٨٥. وهذا التحديد وإن كان واضحا في نطاقه، إلاّ انّه لا يعالج مشاكل التشريع والتوجيه التربوي والأسس الفلسفيّة البديلة للعروبة كما يتضمن إبقاء القيم الإسلاميّة في منزلتها.
وضمن الإتّجاه ذاته يعبّر تفكير الدكتور عبد الرحمن البزاز عن ذلك الإشكال والتأرجح بصورة أوضح: وخلاصة القول إنّنا وإن كنّا نعتقد بأن الدين، أي دين ليس ركنا من أركان القوميّة، فإنّ ذلك لا يعني نكران الصلة الوثيقة القائمة بين الإسلام والقوميّة العربيّة، كما لا يعني نكران أهميّة الدين في الحياة الإجتماعيّة ... إنّ صلة القوميّة العربية – وهي غير الإسلام – بالإسلام وثيقة أشد ما تكون الوثاق ... (إنهما) يسيران جنبا إلى مدى بعيد، ويتلاقيان تلاقيا تامّا في مسائل كثيرة وانّ أحدهما يزيد الآخر قوة في نفس المؤمن. وعلى الرغم من أنّ الدكتور البزاز حقوقي دقيق إلاّ أنّه عندما يصل لحسم قضيّة الإختلاف والإتفاق هنا يلجأ لحل الإشكال مجازيا بمثل من الموسيقى وهي فنّ يصهر الحدود: ويستطيع المرء منا أن يوفق بينهما في ذات نفسه، كما يؤلف الموسيقي الماهر بين الألحان العذبة المتنوعة ليخرج من مجموع ذلك نغما قويا أخاذا .. .البزاز، بحوث في القوميّة العربيّة: ص ١٨٧ – ١٨٩.

٢- الوحدة - الحرّية - الإشتراكيّة: جذورها في فكر الكواكبي

وإذا كان الإتجاه القوميّ المعاصر قد التقى مع محمد عبده في مفهوم الإسلام العربي من وجهته التاريخية، فإنه وجد في فكر عبد الرحمن الكواكبي(١٨٤٩-١٩٠٢) التطوير السياسي - الإجتماعي لذلك المفهوم، وهمزة الوصل الجامعة بين المدرستين.

ذلك لأن فكر الكواكبي يمثّل نقطة تقاطع بين عدة اتجاهات وتيّارات:-

١- فالكواكبي علم من أعلام مدرسة الإصلاح الديني التوفيقي، ينتمي إليها فكّريا بحكم التزامه بمبدأ التوفيق بين الإيمان والعقل، وبين الإسلام والحضارة الحديثة. وكان من أوائل المفكرين الذين عنوا بإبراز التوافق التّام بين آيات القرآن ومبادئ المعرفة العلميْة الحديثة، ومهّدوا لهذا النمط من التفكير(٥١).

وقد انتشرت أفكار الكواكبي في البداية - بعد نفيه من حلب إلى مصر - عن طريق مجلة المنار لرشيد رضا. وما ظهر بين الرجلين من تباين فكري بسبب التفاوت بين محافظة رضا وتحرّريه الكواكبي، بقي ضمن الإطار المرن للتوفيقية الإصلاحيّة؛ إلاّ انّه كان مؤشرا في الوقت ذاته لميول الكواكبي نحو اتّجاهات أكثر تحرّرا من المجرى الأصولي التقليدي(٥٢).

٢- يمثّل الكواكبي من ناحية أخرى امتداداً ا لتيّار الإحياء الثقافي العربي ذي الطابع القومي، وهو التيّار الذي نجدبذوره الأوليّة لدى المعلّم بطرس البستاني(١٨١٩ - ١٨٩٣) ونلمس روحه المتأججة الثائرة في القصائد القوميّة العربيّة لابراهيم اليازجي(١٨٤٧ - ١٩٠٦).

وقد عدّ الدكتور أنيس المقدسي الكواكبي واليازجي - معا - أبرز ممثّلين لتلك الطبقة من الإصلاحيين القوميين الساخطين على الترك الذين أحيوا العصبية العربيّة ودعوا العرب لاسترجاع مجدهم(٥٣).

وإذا كان اليازجي قد عبّر شعوريًا عن هذه الروح الجديدة في مجال الشعر، فإن ألكواكبي قد عبّر عنها فكريًا - بتحديد أوضح - في مجال النثر، وذلك في كتابه أم القرى(٥٤). (المنشور عام ١٩٠٠).

٣- وبالنظر إلى أنّ الكواكبي مزج دعوة الإحياء القومي الثقافي هذه بالنّضال السياسي المباشر فقد انتمى - بالنتيجة - إلى طبقة المناضلين القوميين الثائرين على

(٥١) عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الإستبداد، ص٢٥.
(٥٢) أنظر ص ٥٤٥ من هذا الفصل.
(٥٣) أنيس المقدسي، الإتّجاهات الأدبيّة في العالم العربي الحديث، ط٣، ص ١٠٥ - ١١٠.
(٥٤) الكواكبي، أم القرى، ص ٧٨، ٩٨، ١٠٣، ١٠٥.

الحكم التركي وبدا من هذه الزاوية من طلائع الثورة العربية السياسية ضدّ السلطة العثمانيّة: كانت دعوة الكواكبي وحلقة الشيخ طاهر الجزائري قد مهّدتا الطريق لتشكيل الجمعيات والمنظمات السريّة لمقاومة الإستبداد التركي في مطلع القرن العشرين(٥٥).

٤- أمّا أخطر ميل فكري للكواكبي فهو صلته الحيويّة والهامة - من موقعه التوفيقي الإصلاحي، والقومي التحرّري - بالإتجاه الإشتراكي ذي الطابع الثوري. والملاحظ انّه قد جرى التأكيد في بعض الدراسات المعنيّة بالفكر العربي الحديث على الدور الريادي لمدرسة شميّل - فرح أنطون في الدعوة إلى الإشتراكية والتقدميّة وسواها من الأفكار الثوريّة الحديثة، مع إغفال الإسهام المبكّر للكواكبي في هذا المجال، أو التقليل من أثره، أو التشكيك في أصالته(٥٦).

---

(٥٥) علي المحافظة، الإتّجاهات الفكرية عند العرب، ص١٢٣.

(٥٦) أفرد الدكتور البرت حوراني في كتابه «الفكر العربي في العصر الليبرالي ١٧٩٨ - ١٩٣٩» فصلا كاملا لرشيد رضا وفصلا آخر لمدرسة شميّل - فرح أنطون؛ (ص ٢٦٨، ٢٩٢ من الترجمة العربيّة) ولكنّه مر بفكر الكواكبي مرورا عابرا ضمن فصل القوميّة العربية(المصدر ذاته، ص ٣٢٣ - ٣٢٥) ووصف فكره - دون أن يعللّ - بأنه لم يكن ... على شيء من الإبتكار. غير أنّ الإهتمام بالمؤثرات الليبراليّة الغربيّة في الفكر العربي يستدعي اهتماما أكبر بفكر الكواكبي الذي اظهر تمثلاً مبكّرا للافكار الإشتراكيّة والديمقراطيّة والقوميّة العلمانيّة، كما سيتضح في الصفحات التالية. وقال حوراني عن شبلي شميل: فهو أوّل من نشر بالعربيّة فكرة الإشتراكيّة، وإن لم يكن أوّل من سمّاها بهذا الإسم(المصدر ذاته، ص٣٠٢). إنّ نسبة هذا السبق لشميل(١٨٦٠ - ١٩١٧) غير صحيح تاريخيّا. فقبل ان يولد الشميّل كان فارس الشدياق(١٨٠٥-١٨٨٧) يعرض افكارا اشتراكيّة في كتابه« الساق على الساق»، عام ١٨٥٥ (راجع: الشدياق، الساق على الساق ص ٥٩٢). وعندما كان الشميّل مايزال شابّا كتب المعلّم بطرس البستاني في دائرة معارفه (١٨٨٧) عرضا موضوعيّا شاملا للمبدأ الإشتراكي(دائرة معارف البستاني، المجلّد العاشر، ص ٢٢٧ - ٢٣١). امّا الكواكبي فقد صدر كتابه أم القرى - وهو الكتاب الذي تضمّن افكاره الإشتراكيّة - عام ١٣١٦ هـ (١٨٩٩م) بينما صدرت مجموعة الدكتور شبلي شميّل عام ١٩٠٨. وأيّا كان الأمر فإنّ الكواكبي قد توفيّ قبل شميّل بخمسة عشر عاما وقبل فرح أنطون (١٩٢٢) بعشرين عاما. وعليه فإنّ الكواكبي يشاركهما - على أقلّ تقدير - الريادة في الدعوة إلى الإشتراكيّة، مع تميّزه في مسألة دقيقة وهي مسألة دمجها بالدين وردّها للطبيعة العربيّة(انظر السياق التالي من هذا الفصل) - (ولا يهمنا هنا فارق الأيّام والشهور في الأسبقيّة. أردنا فقط التنبّه إلى أصالة الكواكبي في فكر النهضة). ويسير الدكتور هشام شرابي في كتابه المثقّفون العرب والغرب على نهج ألبرت حوراني في إغفال دور الكواكبي حيث يقول: الشميّل وأنطون... إنّهما يمثّلان في كتاباتهما نقطة البداية ليسار تقدّمي في الفكر العربي المعاصر(المصدر المذكور: ص٩٢) ويضيف: في كتابات الشميّل وأنطون نرى أوّل مرةّ في الفكر العربي إحساسا بوجود الإنسان العادي وبوجود الطبقة الضخمة المسحوقة في المجتمع العربي(المصدر ذاته، ص ٩٤). ولكن كيف يتفق هذا الحصر مع ما نراه لدى الكواكبي من روح ثوريّة تحرريّة في طبائع الإستبداد، ومن نزعة إشتراكيّة واضحة في «أم القرى». امّا عن الإحساس بالطبقة المسحوقة فنجد الكواكبي يقول: أهل الصنائع النفيسة والكماليّة والتجّار الشرهون والمحتكرون، وامثال هذه الطبقة، ويقدّرون بواحد في المائة، يعيش أحدهم بمثل ما يعيش به العشرات أو المئات أو الالوف من الصنّاع أو الزرّاع ... ورجال السياسة والاديان، ومن يلحق بهم ، وعددهم لا يتجاوز الواحد في المائة يتمتّعون بنصف ما يتجمد من دم البشر أو زيادة ينفقونه في الرفه والإسراف(الكواكبي، طبائع الإستبداد، ص٥٣). ونلاحظ انّ إغفال دور الكواكبي قد انحصر في الأبحاث التي نشرت في الأوساط الاكاديمية الغربية(كالكتابين المذكورين)، امّا الأبحاث الصادرة عن الإستشراق السوفياتي وعن الجامعات الوطنيّة العربيّة فكانت اكثر اعترافا بدوره. (راجع الهامش التالي من هذا الفصل).

وإذا كانت تلك الدراسات قد أبرزت المدرسة العلمانية الخالصة واظهرت دورها «التجديدي» في إدخال الفكر الحديث باشكاله الاصليّةالصريحة، فانها قصّرت في ابراز دور الرافد التحرري الإشتراكي المعتدل والمتوافق مع التراث العربي الاسلامي الذي اختطه الكواكبي جامعاً بذلك بين اصولية المدرسة الإصلاحية و «ثورية» المدرسة العلمانية، وبين الدعوة القوميّة والمبدأ الإشتراكي.

وذلك ما جعله بحقّ البؤرة اللاقطة الجامعة التي كثّفت اتّجاهات النهضة وبذورها المتنوعة المتباينة، وصبتها في بوتقة واحدة مثّلت النواة الفكريّة للإتجاه القومي الإشتراكي(التوفيقي) المعتدل الذي تجسّد في البعث والناصريّة.

ولا يقلّل – تاريخيًا وفكريًا – من شأن الكواكبي انّه مزج بين تلك الأفكار الحديثة ومعطيات التراث العربي الإسلامي؛ فهو بعمله التوفيقي هذا كان أقدر على التأثير الفعلي لانّه أوجد فرصة النمو – في التربة العربيّة التقليديّة – لبذور ما عُرف بالثورة القومية الإشتراكيّة، وجعلها أكثر قدرة على النفاذ والتأثير[٥٧].

ومرّد ذلك إلى أنّ فكر الكواكبي – إذا أعيد إلى محاوره الرئيسة التي ارتكز عليها ودار حولها – يتلخص في القضايا المحوريّة التالية :–

١– مسألة بعث الوجود القومي العربي وتمييزه عن الكيان العثماني، وإرجاع الخلافة للعرب بالنظر إلى أحقّيتهم التاريخيّة، والتذكير بمكانة جزيرة العرب وأصالتها وأولويّتها، والدعوة إلى تحقيق الوحدة القومية[٥٨]. (وهذا ما سيعبّر عنه الفكر القومي المعاصر بشعار الوحدة).

---

(٥٧) يقرّر الدكتور أديب نصور: إنّ خطّين قد تقاطعا في تآليف الكواكبي – خط تجديد الإسلام وإحيائه، وخط القوميّة العربيّة. فالاول في نهاية تطوره، والثاني في أوّل بدايته – الفكر العربي في مائة سنة، ص ١١١. ويؤكد المستشرق السوفياتي فلاديمير لوتسكي(١٩٠٦ – ١٩٦٢) هذه النتيجة من جهته: نشأت أراء ومبادئ القوميّة العربيّة في اتصال وثيق مع الحركة الاصلاحية الاسلامية..(و) حظيت هذه الفكرة بقسط اوفى.. في مؤلفات كاتب اجتماعي عربي سوري الأصل، هو عبد الرحمن الكواكبي الذي يعتبر بحق مؤسس نزعة القومية العربية ...... (وقد) كانت نشاطات هذا المفكّر الممتاز، بلا ريب، ذات مدلول تقدّمي – لوتسكي، تاريخ الاقطار العربيّة: ص٢٨٧ – ٢٨٨.

(٥٨) أم القرى، ص٩٨.

٢- الإهتمام بقضية الحريّة والتحرر من الإستبداد بمختلف أشكاله وصنوفه في نطاق المجتمع العربي وعلى ضوء قيمه التراثية التحرريّة.

وقد طرح الكواكبي بهذا الصدد مفهوما كليّا وعضويا لفكرة الحريّة ونقيضها الإستبداد في كتابه «طبائع الإستبداد» حيث يبدو تاريخ البشرية صراعا جدليّا متواصلا بين الحريّة والإستبداد يفرض أثره على مختلف جوانب الحضارة من دين وفكر، وسياسة واقتصاد، وتربية وأخلاق(٥٩).

فإذا انتصر الإستبداد فرض حضوره وطابعه على أنماط الحياة كافة من فرديّة وجماعيّة، ومن ظاهرية وجوهريّة؛ وأذا انتصرت الحريّة أخذت الحياة كلّها وجودا آخر ووجهة مغايرة. (وهذا ما سيندرج تحت شعار الحريّة في الفكر القومي المعاصر).

لم يقف الكواكبي عند مفهوم الحريّة من حيث هي قيمة فرديّة وقيمة سياسيّة مجردة، وإنما تنبّه منذ ذلك الوقت المبكّر(١٩٠٠) إلى أهميّة العدالة الإجتماعية التي طرحها من وجهة إشتراكيّة محدّدة المعالم(٦٠).

ومن هذا اللّقاء بين الحريّة والإشتراكيّة في فكر الكواكبي ستتنامى جذور الإتجاه «الديمقراطي الإشتراكي» في الفكر القومي المعاصر (٦١).

وقد طرح الكواكبي مفهوم الإشتراكيّة الجماعية المنظّمة في البيئة العربيّة المسلمة على النحو التالي: لو عاش المسلمون مسلمين حقيقة لأمنوا الفقر، وعاشوا عيشة

---

(٥٩) طبائع الإستبداد: ص١٠، ١٢، ٤٦.

(٦٠) سيكون هذا التوفيق بين الثورة السياسية (الحريّة) والثورة الإجتماعية (الإشتراكيّة) في صلب تفكير جمال عبد الناصر منذ بداية حركته وسيترسّخ مع تطوّرها نحو مزيد من الإشتراكيّة. راجع شرحه لضرورة التوفيق بين الثورتين في: فلسفة الثورة(١٩٥٤)، ص٢٥ - ٢٨، وصياغته لمعادلة التوازن بينهما في: الميثاق(١٩٦٢)، ص ٤٢.

(٦١) يلخص العقاد هذا الجانب في فكر الكواكبي بقوله: لا يلجئنا مؤلف(طبائع الإستبداد) إلى مراجعة واستنباط للعلم بصفة الحكومة التي يختارها ويسعى إليها... فينبغي أن يتوافر لها بين الشروط الكثيرة شرطان على الأقل من شروط الحكومة المسؤولة، وهما أن تكون ديمقراطية إشتراكيّة - العقاد، عبد الرحمن الكواكبي، دار الكتاب العربي، بيروت، ص ٢٠٤. وسيشهد فكرنا المعاصر تيّارا وسطيّا عريضا يرفض الليبراليّة الخالصة ويرفض الماركسيّة المذهبيّة أيضا ويقول بالمركب الديمقراطي - الإشتراكي. هذا وقد ظلّت بذور أفكار الوحدة والحريّة والاشتراكية -مجتمعة- كامنة في آثار الكواكبي إلى أن حوّلها ميشيل عفلق منذ ١٩٤٠ إلى شعارات سياسية عامة. انظر: عفلق، في سبيل البعث، ص٣٩.

الإشتراك العمومي المنتظم التي يتمنّى ما هو من نوعها أغلب العالم المتمدّن الإفرنجي.

وهم لم يهتدوا بعد لطريقة نيلها مع انّه تسعى وراء ذلك منهم جمعيّات وعصبيّات مكونّة من ملايين باسم(كومون وفينان ونيهلست وسوسيا ليست) كلّها تطلب التساوي أو التقارب في الحقوق والحالة المعاشيّة، ذلك التساوي والتقارب المقرّرين في الإسلام دينا..[٦٢].

وإذا كانت الإشتراكية مقرّرة في الإسلام دينا، فإنها متأصلة في العروبة طبيعة ونشأة، لأن العرب هم: أقدم الأمم اتّباعا لأصول تساوي الحقوق وتقارب المراتب في الهيئة الإجتماعية لا بل العرب تحديدا هم أهدى الناس لأصول المعيشة الإشتراكية[٦٣].

«فقد استطاعوا في صدر الإسلام أن ينشؤا حكومة قضت بالتساوي بين الحكام وبين فقراء الأمّة في نعيم الحياة وشظفها، وأحدثوا في المسلمين عواطف أخوّة وروابط هيئة إجتماعية، وحالات معيشية إشتراكية [٦٤].»

وهذا هو نهج الكواكبي في تفكيره التوفيقي: فهو يتناول الفكرة الجديدة ليثبت جدارتها بمعيار العقل والتمدّن الحديث، ثمّ يبحث عن جذور لها في ناحيتين جوهرتين من حياة الأمّة: التراث الديني في أصوله، والطبيعة القوميّة في صفائها وأصالتها.

ممّا يدلّ على أنّ تفكيره مستوعب للشواغل الثلاثة الرئيسية: الحضارة الحديثة، الأصول الإسلامية، الطبيعة العربية بخصوصيتها المتميزة.

---

(٦٢) أم القرى، ص ٥٣، وطبائع الإستبداد: ص٥٥.

(٦٣) المصدر ذاته: ص ١٩٦.

(٦٤) المصدر ذاته: ص ١٩٦-١٩٧، وطبائع الإستبداد: ص٥٦.

واندماج هذا العنصر الأخير في تفكيره – مع العنصرين الأوليّن المكوّنين للتوفيقيّة الإصلاحيّة – هو الذي أهّله ليكون القاسم المشترك وهمزة الوصل بين المدرسة الإصلاحيّة الدينيّة والمدرسة الثوريّة الإشتراكيّة القوميّة.

وهذا الإندماج الثلاثي المتوازن هو الذي جعل دوره الفكري – تاريخيا واجتماعيا – أخطر أثرا من دور المدرسة العلمانيّة الإشتراكيّة الخالصة. (التي لم تكن قضيّة التحرّر من الإستعمار الغربي مسألة محوريّة في تفكيرها).

هذا ولم يقف جهد الكواكبي في تعريب الإشتراكيّة عند حدود تلك المبادئ العامّة وإنّما تجاوزها إلى جوانب جوهريّة دقيقة في الفهم الإشتراكي وفي تماثله مع الفكر الإجتماعي في الإسلام فلقد تضمّن فكره المبادئ الإشتراكية المحددة التالية :–

١– بشأن تحديد الملكيّة الزراعيّة (الإصلاح الزراعي) يقول: «تركت الدولة الإسلاميّة معظم الأراضي الزراعيّة ملكا لعامة الأمّة يستنبتها ويتمتع بخيراتها العاملون فيها فقط (الأرض لمن يزرعها؟)، وليس عليهم إلاّ العشر أو الخراج الذي لا يجوز أن يتجاوز الخمسين» ويخلص من ذلك إلى وجوب تحريم الإثراء عن طريق الإقطاع أو: .. التغلّب على المباحات مثل امتلاك الأراضي التي جعلها خالقها ممرحا لكافة مخلوقاته، وهي أمّهم الأرض (حالة المشاعيّة الأولى؟) .. فجاء المستبدّون الأوّلون ووضعوا أصولا لحمايتها من إبنائها وحالوا بينهما[٦٥].

٢– ويرى أن يكون السماح بتراكم المدخرات الرأسمالية محكوما بضوابط المصلحة العامة للأغلبيّة وعن غير طريق الإستغلال: أن يكون إحراز المال بوجه مشروع حلال من بذل الطبيعة أو بالمعاوضة أو في مقابل عمل أو ضمان.

وأن لا يكون في التموّل تضييق على حاجات الغير كاحتكار الضروريات أو مزاحمة الصنّاع والعمال الضعفاء، وأن لا يتجاوز المال قدر الحاجة (لكل حسب حاجته؟). لأنّ إفراط الثروة مهلكة للأخلاق الحميدة في الإنسان، فإنه (ليطغى إن رآه استغنى)[٦٦].

---

(٦٥) طبائع الإستبداد: ص٥٦–٥٧.

(٦٦) المصدر ذاته: ص ٥٦, ٥٨.

٣- وهو لا يقتصر على الجانب الأخلاقي في هذه الدعوة وإنّما يستند إلى التحليل التاريخي التالي للظاهرة الرأسمالية: إنّ هذه الثروات التي يكنزها الأفراد تمكن الإستبداد الداخلي فتجعل الناس صنفين عبيدا وأسيادا (مستغِلين ومستغَلين؟) وتقويّ الإستبداد الخارجي(الإستعمار؟) فتسهل التعدي على حريّة واستقلال الأمم الضعيفة مالا وعدة(الإستعمار أعلى مراحل الرأسماليّة - لينيين؟) وهو كتاب صدر بعد الكواكبي، والمهمّ التشابه في التفكير[٦٧].

ومن الجوانب الرائدة فيالفكر الإجتماعي للكواكبي اهتمامه بقضية المرأة[٦٨]، بشكل يضعه في عداد الروّاد الداعين إلى تعليمها وتحريرها نظير الطهطاوي والشدياق وبطرس البستاني، وقاسم أمين.

أمّا معقد الطرافة في فكر هذا المصلح الديني «القومي الإشتراكي» المسلم فهو الإتّجاه الجنيني لديه نحو التقريب بين الاسلام ، ونوع من العلمنة المخففة.

ويتمثّل ذلك في بذوره وإيماءاته الفكّرية التالية:-

١- دعوته لاستئصال نفوذ رجال الدين في ميدان السياسة والإجتماع، وفضحه لمفاسد المعممين وتحالفهم مع الحكم الإستبدادي المستغلّ، وتنبيهه إلى أنّ الدين معرّض لاستخدامه من قبل الحاكمين في تبرير مصالحهم واستبدادهم[٦٩].

٢- دعوته للفصل التام بين الخلافة والملك أو الحكومة، واعتبار الخلافة - بعد إرجاعها للعرب - هيئة روحيّة وترك شؤون السلطة في البلاد الإسلاميّة لحكومات مدنيّة[٧٠]. وهذا يعني بلغة عصرنا الفصل بين السلطتين الروحيّة والزمنيّة.

---

(٦٧) المصدر ذاته: ص ٥٩.

(٦٨) أم القرى، ص ١٥٧ - ١٥٩.

(٦٩) المصدر ذاته: ص ٤٠ - ٤٣.

(٧٠) المصدر ذاته: ٢٠٧ -٢٠٨؛ فهو يرى حصر وظيفة الخلافة: «في شؤون السياسة العامة الدينية فقط و «الخليفة لا يتداخل في شيء من الشؤون السياسية والادارية في السلطنات والامارات قطعيا «و» لا يكون تحت أمره قوة عسكرية مطلقا «و» لا يذكر (اسمه) في المسكوكات». ص ٢٠٧-٢٠٨.

وجدير بالملاحظة انّ هذه الفكرة يطرحها الكواكبي قبل ربع قرن من دعوة علي عبد الرازق في «الإسلام وأصول الحكم»(١٩٢٥) إلى فصل الحكومة عن الدين. وهذه المسألة بالذات كانت في صلب الخلاف بين الكواكبي وبين الداعية السلفي للخلافة رشيد رضا.

يقول هذا الأخير بشأن اتّفاقه واختلافه مع الكواكبي: وقد كنّا على وفاق معه في أكثر مسائل الإصلاح ... وربّما نشير إلى المسائل التي خالفنا فيها الفقيد .. وأهمّها الفصل بين السلطتين الدينيّة والسياسية[٧١].

٣– وتبرز فكرته العلمانيّة القوميّة بأجلى صورها عندما يوجّه نداءه للمسيحيين العرب: يا قوم، وأعني بكم الناطقين بالضاد من غير المسلمين، أدعوكم إلى تناسي الإساءات والأحقاد ... وأُجلّكم من أن لا تهتدوا إلى وسائل الإتّحاد وأنتم المتنوّرون السابقون.

«فهذه أمم .... قد هداها العلم إلى طرائق شتّى وأصول راسخة للإتّحاد الوطني دون الديني، والوفاق الجنسي دون المذهبي ... فما بالنا نحن لا نتفكر في أن نتّبع إحدى تلك الطرائق أو شبهها فيقول عقلاؤنا لمثيري الشحناء من الأعجام والأجانب: دعونا ياهؤلاء نحن ندبّر شأننا نتفاهم بالفصحاء ونتراحم بالإخاء ... دعونا ندبّر حياتنا الدنيا ونجعل الأديان تحكم في الأخرى فقط. دعونا نجتمع على كلمات سواء ألا وهي فلتحي الأمّة، فليحيى الوطن[٧٢].

وعلى الرغم من أنّ الكواكبي يطلق هذه الدعوة في غمرة الحماسة القوميّة ضدّ العثمانيين والمستعمرين الأوروبيّين، ومن منطلقه الديني الإصلاحي. ودون أن يوضح إن كانت دعوته هذه تتضمّن استبدال التشريع الإسلامي(وتلك هي المسألة)؛ رغم هذا كلّه فإنّ صدور هذه الدعوة في ذلك الوقت المبكّر(١٩٠٠) ومن مفكر مسلم ينسب لآل النبيّ، يعدّ مؤشراً فكريّاً للكواكبي على مدى تؤثر فكره بالمؤثرات العصرية الجديدة ومدى اطلاعه عليها.

---

(٧١) رشيد رضا، مجلة المنار المجلد الخامس(ح٦، يونيو ١٩٠٢)، ص٢٧٩.

(٧٢) طبائع الإستبداد: ص ١٠٧.

وممّا يدلّ على عمق صدى هذه الدعوة «العلمانيّة» الكواكبية في الفكر القومي الجديد بمختلف مدارسه تبني أنطون سعادة (١٩٠٤ - ١٩٤٩) مؤسس الحزب القومي السوري(١٩٣٢) لنصّ دعوته، على الرغم ممّا عرف عن سعادة من معارضة عنيفة لمفكري الإصلاحيّة الإسلاميّة وسلالتهم من العروبيين.

يقول بعد أن أورد نصّ دعوة الكواكبي - المذكور أعلاه - كاملا في كتابه التوفيقي «الإسلام في رسالتيه المسيحيّة والمحمديّة»(١٩٤٢): هذا كلام رجل من المحمّد يين عرف معنى الإسلام الصحيح، وقال قولا جعله في طلائع العهد القومي، وإن كان الناس اتّبعوا من هو أحقّ بالتقدّم عليه. (قصد أنّ الكواكبي لم يشتهر كما اشتهر الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا. وهو محقّ في هذه الملاحظة[٧٣].)

ويضيف سعادة: «ولكنّ النهضة السوريّة القوميّة الإجتماعيّة جاءت تنفض غبار الأوهام عن أذهان الناس ليميّزوا بين قول الحقّ وقول الباطل.

فرحم الله السيّد الفراتي(لقب اشتهر به الكواكبي) بما قال وفيه زبدة تفكير راسخ وتأمّل ناضج:(دعونا ندبّر حياتنا الدنيا ونجعل الأديان تحكم في الأخرى فقط). فهذا قول تتبنّاه الحركة السوريّة القوميّة الإجتماعيّة بحرفيّته، وتخلّد به ذكرى الإمام الكواكبي الذي نظر في متقضيات الدين والدنيا فقال فيها هذا القول الفصل[٧٤].»

---

(٧٣) أوضح سعادة ملاحظته هذه بقوله: من المؤسف أنّ مفكّرا سوريّا محمديّا هو السيد الفراتي عبد الرحمن الكواكبي لم يذهب صيته ذهاب صيت إمامي الرجعة (الرجعية) المذكورين - أي الأفغاني وعبده - مع انّه أحق بهداية النفوس منهما، إذ نظر الى الحياة الاجتماعية والسياسية من جهة التفكير السوري المترقي - الاسلام في رسالته، ط ٣، ص ٢٤٠ - ٢٤١. ونلاحظ هنا ان سعادة يميل الى الكواكبي لسوريّته - فضلا عن علمانيته - مغفلا الجوانب الدينية والقومية العربية في تفكيره. ويفسر سعادة نداء الكواكبي الى «الناطقين بالضاد» بانه قول سوري موجّه الى السوريين بالدرجة الأولى؟ - المصدر ذاته: ص ٢٤١. ويضع سعادة الكواكبي في مصاف عباقرة الأمة السورية نظير المعري وجبران).

(٧٤) المصدر ذاته: ص ٢٤١ - ٢٤٢.

أمّا على صعيد الفكر القومي العربي، فنجد انّ آراء الكواكبي تأتي في طليعة الآراء التي يستشهد بها المفكّر القومي العلماني ساطع الحصري لإثبات الفارق بين الرابطة القوميّة والرابطة الدينيّة لدى رجال الدين الإسلامي أنفسهم(٧٥).

ويقرر المؤرخ والمفكّر القومي عبد العزيز الدوري(١٩٦٠) انّ النظرة التاريخية للكواكبي وفهمه لرسالة العرب في التاريخ أوصلاه إلى هذا الإتّجاه العربي الواضح، وكان لآرائه أثر محسوس في مجرى الوعي القومي(٧٦).

ويرى الدكتور عبد الرحمن البزّاز من خلال نظراته القوميّة(١٩٦٢):

«انّ عبقرية الكواكبي تتجلّى بالإضافة إلى أصالته وجرأته وعمق إيمانه بالحرية – في قدرته ، في ذلك الزمان المبكّر نسبيًا، على التمييز بين الحركة العربيّة، وعلى الأدقّ القوميّة العربيّة، والدعوة العامّة للنهوض بالعالم الإسلامي ....

«ولكنّه كان يعلم بأن للعرب أمتّه شأنهم الخاص في الإسلام بسبب لغتهم ... وبسبب كونهم مادّة الإسلام التي لا يقوى الإسلام على إثبات وجوده إثباتا كاملا حين تكون هذه المادة هزيلة مستكينة(٧٧)».

ويرى فيه البزاز أول مفكّر مسلم شارك في الدعوة القوميّة وأسهم في تحويل قيادتها الفكريّة: ولقد أسهمت أفكاره هذه في تحويل قيادة الحركة العربيّة الفكريّة من أيدي المسيحيين العرب الذين كانوا وحدهم تقريبا ينادون بفكرة العروبة الجامعة، إلى المسلمين الذين صاروا يجدون في الكواكبي، وهو العربي العريق النسب، (قصد أصله الطالبي)، داعية للفكرة القوميّة الحديثة(٧٨).

---

(٧٥) ساطع الحصري، محاضرات في نشوء الفكرة القومية: ص١٩٦ – ١٩٧.

(٧٦) الدوري، الجذور التاريخية: ص٦٠.

(٧٧) البزاز، بحوث في القوميّة العربيّة: ٣٧٩.

(٧٨) البزاز، بحوث في القوميّة العربيّة: ٣٧٩.

وضمن القراءات المبكّرة التي أثّرت في التكوين الفكري والشعوري لجمال عبد الناصر نجد انه قد قرأ كتب عبد الرحمن الكواكبي: «أكبر ناقد للأتوقراطيّة باسم المبادئ الديمقراطيّة(٧٩)» حسب تعبير أنور عبد الملك.

***

والخلاصة إنّنا بردّ فكر الكواكبي إلى عناصره الأوّليّة نجده يتركّز في ثلاث قضايا قوميّة - إجتماعية محوريّة تتلخص إيجازا في كلمات ثلاث هي: الوحدة والحريّة والإشتراكيّة، وقد طرحها - توفيقيا - في صيغ متصالحة مع التراث، ومتلائمة مع العصر في آن معا؛ يغلّفها طابع ثوري معتدل(٨٠)، وتمازجها صبغة «علمانيّة» مخففة.

وهذه القضايا الثلاث - متّخذة منزع الثورة ومظهر العلمنة بالدرجة المعتدلة المخفّفة ذاتها - ستكون هي الشعارات البارزة والأهداف التاريخية التي سترفعها حركة البعث والحركة الناصريّة مجتمعتين، بالاضافة إلى الجماعات القوميّة الأخرى.

وسيجد مفكّرو هذا الإتجاه القومي فيما قام به الكواكبي من تبرير توفيقي لتقبّل مفهومات الفكر السياسي الإجتماعي الحديث، مصدر استلهام لجهودهم التوفيقية المعاصرة الوفيرة من أجل استيعاب المزيد من تلك المفهومات ومتفرعاتها وما استجد منها، في نطاق الايديولوجية القوميّة التوفيقية.

(٧٩) أنور عبد الملك، المجتمع المصري والجيش، ص ٢١٢.

(٨٠) مال فكر النهضة إلى مبدأ التطور أكثر من ميله إلى مبدأ الثورة. فدعا عبده إلى الإصلاح التطوري التدريجي وعارض الطفرة، وشاع ضمن مصطلحات فكر النهضة بأن الطفرة محال أي ان التغيير الثوري غير ممكن وغير مجد. وقال شبلي الشميّل - متّفقا مع عبده - بأنّ التطور هو القاعدة؛ أمّا الثورة فهي الاستثناء الشاذ. غير ان الكواكبي يخالف هذا الاتجاه التطوري العام فيقول بالطفرة وبإمكانيّتها وضرورتها « ويعتقد نجاحها إذا قرنت بالحزم والعزم والثبات... وقال فيه أحد أصدقائه إنّ السيد عبد الرحمن مجموعة محاسن ولا عيب فيه سوى هاتين الخلّتين: القول بالطفرة والجرأة المفرطة » - د. سامي الدهّان، الكواكبي: ص ٣٦ وهاتان الخلّتان تندمجان في مفهوم واحد هو: الثورة؛ لأنّ القول بالطفرة تنظير لها، والجرأة المفرطة إقدام عملي عليها. راجع عن ثورية الكواكبي أيضا: العقّاد، الكواكبي: ص ٢٤٧.

وتصب في هذا المنحى مؤلفات مثل(الديمقراطية في الإسلام، ١٩٥٧ للعقاد) و(اشتراكية الإسلام، ١٩٥٩ للشيخ مصطفى السباعي) و(محمد والقوميّة العربية ١٩٥٩ لحسني الخربطلي) ومحمد رسول الحريّة، ١٩٦٤، لعبد الرحمن الشرقاوي).

وعلى هذا يمكن القول إنّ فكر الكواكبي يمثل على الأرجح الحدس الأقرب إلى الشمول، والإرهاص الأدق بالمكونات والجذور الأساسيّة للإتجاه القومي الإشتراكي الوسطي السائد؛ إذ لم تجتمع بذوره بهذه الصورة المكثّفة والشاملة مثلما احتشدت لدى هذا المفكر السوري في نقطة التواصل بين التوفيقية الإصلاحية والقوميّة الروحيّة المعاصره؛ وفي نقطة التقاطع بين مختلف اتّجاهات النهضة.

وقد تعاظم الرجوع إلى فكر الكواكبي مع سيادة الإشتراكية ذات المستند التراثي الأصولي في الجمهوريات العربيّة الحديثة خاصة بعد القرارت الإشتراكية التي اتّخذها عبد الناصر عام ١٩٦١.

يكتب أحد أساتذة الفلسفة بجامعة القاهرة عام ١٩٦٦: أمّا الكواكبي فقد كان أبا الإشتراكية ورائدها الحقيقي في المجتمع الإسلامي. فهو لا يقنع بما سبقه إليه غيره من أنّ الزكاة من أركان الإسلام ... وانّ المسلمين إذا أدّوا العشر من غلاّت أراضيهم و٥و٢٪ من نقودهم، و٤ / ١ من حيواناتهم لم يبق على وجه الأرض مسلم فقير، لم يقنع الكواكبي بمثل هذا الذي يقوله شكيب أرسلان ومن ذهب مذهبه، وإنّما جاهر الكواكبي بأنّ الإفراط في التفاوت في الثروة بين أبناء المجتمع الواحد يمكّن أقلية ضئيلة من أصحاب النفوذ من حيازة أكثر الثروة العامة، واستغلاله في ضروب من العسف والظلم والإستبداد، ولا يجد الكواكبي لهذا الإفراط في التفاوت في الثروة مسوغا حتّى من العمل البارع والصناعة النافعة، وهذا الإفراط في التفاوت في الغنى

مفسدة للأخلاق ومدعاة للإستبداد، ومثار للحسد بين المواطنين بعضهم والبعض الآخر.

بل يزيد الكواكبي فيتقدّم موكب الداعين إلى تحديد الملكيّة الزراعية وتأميم المرافق ونحو ذلك ممّا كان غريبا كلّ الغرابة في المجتمع الإسلامي في عصره.

واليوم تشيع الإشتراكية الإسلامية في بعض الدول العربيّة كالجمهورية العربية المتّحدة(مصر)، والجمهوريات العراقية والسورية والجزائرية ..»[81].

ونلمس في هذه العودة إلى الكواكبي بالذات ميلا للإعتماد على منزع فكره التحرّري في تبرير جذريّة الإجراءات الإشتراكية(كالتأميم ومنع الإثراء الرأسمالي)، مع ردّها لأصولها الإسلاميّة؛ ورغبة في الوقت ذاته في التسلح بجرأته الفكريّة في الرد على المحافظين (من أتباع رشيد رضا وشكيب أرسلان) القائلين بحصر إشتراكيّة الإسلام في أحكام الزكاة وما شابهها.

والحاصل انّ الإتجاه نحو هذا النوع من الإشتراكية الجامعة بين روح التراث وروح الثورة العصريّة، هو الذي استدعى إحياء فكر الكواكبي – أكثر من سواه – في مجال البحث عن جذور لهذه الإشتراكيّة.

---

(٨١) د. توفيق الطويل،(الفكر الديني الإسلامي في العالم العربي) في كتاب الفكر العربي في مائة سنة، ص ٣٣١.

توفيقية البعث كما تمثّلت في فكر ميشيل عفلق

يتعايش ويترادف في فكر عفلق – وفي فكر البعث بعامّة – عنصران متميزان:

- عنصر إيماني، روحي مثالي، مطلق شعوري
- عنصر عقلاني، مادّي واقعي، نسبي تحليلي

والعنصران يتلاقيان حينا على ضوء من التحليل الواعي لأوجه توافقهما، ويتواجدان معا حينا آخر في الوعي أوشبه – الوعي دون تفسير محدّد، ويتواجهان في الأوقات الصعبة ولحظات التأزّم والحسم مواجهة قلقة تتضمّن توتّرا يبرز من الخفاء الى العلن.

ولكن ما ان يتغلب أحدهما على الاخر، حتّى يبدأ جهد فكريّ جديد لإعادة التوازن والتكافؤ ولإعادة التصالح والإنسجام في إطار الصيغة التوفيقية الجامعة، ولم يحدث قط أن أسقط عفلق أحدهما بصورة نهائية واكتفى بالآخر، وإن يكن قد تأرجحت ميوله نحو هذا الجانب أو ذاك حسب طبيعة المراحل ومستلزماتها وضغوطها.

وإذا ما بدا غريبا – لأوّل وهلة – أن يعكس فكر ميشيل عفلق هذا الولاء الأمين للروح التوفيقية، وأن يحمل أعمق خصائصها، فإنّ العجب يجب أن يزول إذا تبيّنا ان التوفيقية المعاصرة تنتمي في أعرق أصولها الى توفيقية مشرقية مسيحية – سبقت التوفيقية الإسلامية ومهّدت لها – جامعة بين المطلق الشعوري الايماني السامي والعنصر العقلاني التحليلي الإغريقي (وهذا ما انطلق منه تفكير عفلق مع اختلاف التسميات والمصطلحات وأشكال الفكر) – هذا اذا شئنا النظر الى الظاهرة على ضوء جذورها الحضارية القديمة.

أمّا اذا سلكنا وجهة التحليل الاجتماعي المعاصر، فيكفي أن نلاحظ ان الحركة التي يوجّهها فكر عفلق تعبّر عن طبقة وسطى صغيرة من أعمق خصائصها هذا الجمع بين المثالية والمادية، بين التراث والمعاصرة، مع تجنّب الحسم القاطع بينهما. (وذلك ما تمّ تبيانه في مقدمة هذه الدراسة).

سنتناول الآن بالبحث العنصر الايماني ومكوّناته المختلفة في فكر عفلق، ثمّ ننتقل للنظر في عنصره العقلاني المادي ، مع الإلتفات لأوجه العلاقة بين العنصرين.

وجدير بالملاحظة ان هذا التعادل التوفيقي خاص بفكر عفلق ذاته، أما بالنسبة لحركة البعث بعامة، فالملاحظ ان ثمة بوناً شاسعاً بين ما اعلنه منظرو الحزب (عفلق بخاصة) وما سلكه ومارسه البعثيون بعامة. فقد كانت النظرية مثالية، ايمانية، رومانسية قومية. أما الممارسة العامة فكانت برغماتية ذرائعية مادية وفي حالات كثيرة بعكس مثاليات النظرية المعلنة.

١- مكوّنات العنصر الإيماني في فكر عفلق:-

أ- الأثر المهجري، والرومانسي بعامة

عندما عاد عفلق* إلى سوريا بعد أن درس التاريخ والفلسفة في فرنسا (بين ١٩٢٨-١٩٣٢)، كانت المدرسة المهجريّة قد وصلت إلى أوج نضجها وبدأت تأثيرها العميق والواسع في البلاد العربية. ففي تلك السنوات اكتملت رسالة جبران (بوفاته عام ١٩٣١) وعاد ميخائيل نعيمة إلى لبنان (عام ١٩٣٢) حاملا معه بالاضافة الى الثورة المهجرية والتراث الجبراني (نشر كتابه عن جبران ١٩٣٤)، تحوّلا روحيا جديدا. هذا بينما أخذت مدرسة المهجر الجنوبي تعرّب الرومانسية قوميًا فتمزج مضامينها الإنسانية الخالصة بالعواطف القومية العربية، جامعة بذلك بين تلك النزعة الإنسانية الثورية وبين الشعور العربي، مزاوجة بينهما في صيغة أدبية شعورية واحدة. وسنرى ان عفلق في مزجه بين القومية والرومانسية، وصياغته لمفهوماته القومية رومانسيا، يقترب الى حدّ كبير من منحى مدرسة المهجر الجنوبي ويمثل بمعنى من المعاني امتدادا لها في ميدان الفكر السياسي- الاجتماعي، يسعى لتحقيق أحلامها ورؤاها.

بدأ عفلق حياته الأدبية الفكرية كاتبا للقصة القصيرة، فنشر عدة أقاصيص بين ١٩٣٤- ١٩٣٦ وذلك قبل ان يتحوّل نهائيا لكتابة المقالة الفكرية السياسية ذات

* ولد ميشيل عفلق عام ١٩١٠ في عائلة متوسطة. وكان أبوه يعمل تاجرا للحبوب. ينتمي للطائفة الأرثوذوكسية؛ ونشأ في «حي الميدان» الاسلامي بدمشق، الذي كان مركزا من مراكز الحركة الوطنية. راجع سيرته في: مجيد خدّوري، عرب معاصرون(الترجمة العربية) ص ٣٧٣-٣٩٥.

الطابع الشعوري منذ ١٩٣٦[٨٢]. (وسيظل عفلق – من وجهة الفن الأدبي – كاتب مقالة تمزج بين الموضوعية والذاتية؛ وكل فكره القومي متضمّن في مقالاته تلك – ولم يؤلف عفلق كتبا متكاملة تشرح عقيدته كما فعل غيره من مؤسسي الأحزاب).

وقد تضمّنت أقاصيص عفلق بشكل متواتر وملح فكرة الثورة على التقاليد وعلى النمط الرتيب المتوارث لحياة الإنسان. وكانت تبلغ ذروتها عندما يقرّر البطل تغيير مجرى حياته جذرياً والانتقال من مستوى للحياة الى مستوى آخر مغاير له ومختلف عنه نوعيا. ومازج هذه الخاصية الرومانسية (ثورة الفرد ضدّ التقليد) توق صوفي الي التعبير – على لسان شخوصه – عن الحقيقة التي لا تقال، والكلمة الفصل التي تنفذ إلى عمق الوجود، مع حنين سندبادي إلى ارتحال بعيد قريب يسبر أغوار الذات ويستخرج حقيقتها العارية مهما كانت فاجعة. كي تتخذ البطولة معنى مواجهة القدر الفاجع برغم ما يجلبه من إخفاق، فتتحرّر الحياة العربية بذلك من عقمها وتفاهتها وبهرجها الظاهري اللامع الخادع[٨٣].

وعندما انتقل عفلق الى الكتابة الفكرية السياسية – وهو يبحث عن وجهته الحقّة ويجتاز أزمة التحول والقرار – دخل معترك الفكر الحزبي بإحساس أديب ورؤية

(٨٢) نذكر من أقاصيصه:
١- إنسان جديد: نشرت في جريدة الايام ١٦ تشرين الثاني ١٩٣٤.
٢- شيطان نصف الليل: نشرت في جريدة الايام ١٩ و ٢٨كانون الثاني ١٩٣٥.
٣- الصفعة: نشرت في جريدة الأيام ٣١ مايو ١٩٣٥.
٤- رأس سعيد أفندي: نشرت في جريدة الأيام ٢١ حزيران ١٩٣٥.
٥- موت السندباد: نشرت في مجلة الطليعة عدد ٥، سنة ٢، ١٩٣٦ ويراجع دوره في القصة السورية في:
شاكر مصطفى، محاضرات عن القصة في سورية، معهد الدراسات، ص ٣٠١– ٣٢٧.
(٨٣) في قصة «إنسان جديد» يكتشف معلم المدرسة المهتم بموضوع «الأخلاق عند شوبنهور» انه أفنى حياته في رتابة عقيمة، وذلك عندما أنقذ فتاة من الغرق؛ وأحس بحياة جديدة تتسرب إلى دمه وهو يضمّها. وفي اليوم التالي هجر المدرسة وارتحل عاملا بحارا على ظهر إحدى السفن، وكتب لزميله: «لينشد أولادي طريقهم. أما طريقي أنا فوجدتها... هي تلك الجزر العجيبة التي أتخيل أني سأحط فيها رحالي عند المساء: – إنسان جديد، جريدة الأيام ٣٦ تشرين الثاني، سنة ١٩٣٤. وأيضا: شاكر مصطفى: ص ٣٠٧–٣٠٨.
وفي قصة «موت السندباد» نسمع السندباد الجديد يتحدث بلغة غير معهودة: «لكي تتلامس يداي طوّقت الأرض بذراعي. وسحت من قطب إلى قطب لأسمع صدى صوتي، وركبت أبعد البحار لأنظر لون عيني! «ويستنكر الشيوخ هذه اللغة أما الشباب فيطلبون المزيد، فيحدث السندباد: «عميت من وهج الحقيقة ... ورحلت إلى أبعد نقطة في الأرض لأعرف أقرب نقطة مني، لأعرف نفسي... ذهبت أنشد عالما جديدا من الحرية والجمال، كلمة سر جديدة تعيد لأبناء الأرض السعادة، ذهبت باحثا عن لفظة سحرية تعيد للناس الرجاء» ويسأل الشباب: «قل يا سندباد، ما هي الكلمة؟ ما هي الحقيقة الوضاءة؟» وعندما يوشك سندباد أن ينطق يسقط بلا حراك وتخرج من فمه أفعي سوداء. فيقول شاب: «لقد قتله السكوت» – ومنذ ذلك الحين وعفلق ذاته يحاول اختراق جدار ذلك السكوت.
موت السندباد، مجلة الطليعة (دمشق) – عدد ٥، سنة ٢، (١٩٣٦).
وأيضا: شاكر مصطفى، ص ٣١٢–٣١٤.

فنّان فانطبعت كتاباته بذلك الطابع الشعوري الرومانسي الذي تميّزت به مرحلة البداية. بل ان هذا التأثير الرومانسي ظل مسيطراً عليه حتى النهاية حيث ظل مفتقراً الى النهج والفكر السياسي الواقعي التحليلي حتى عندما تولى القيادة السياسية والحزبية وصار مطالباً بتجديد منهجي ادق لمواقف الحزب واستراتيجياته.

فكتاباته الفكريّة الأولى تعكس نبضا يتراوح بين التمرّد والثورة ويحمل آثار المضامين المهجريّة والأسلوب المهجري أكثر ممّا تعكس تأثّره بالنهج الاجتماعي الواقعي التحليلي في التفكير والتعبير؛ (على الرغم من ميله الماركسي المبكر)[٨٤].

فعن انبثاق «عهد البطولة» يكتب عام ١٩٣٥: «الان تنطوي صفحة من تاريخ نهضتنا العربية، وصفحة جديدة تبدأ. تنطوي صفحة الضعفاء الذين يقابلون مصائب الوطن بالبكاء... وتبدأ صفحة الذين يجابهون المعضلات العامة ببرودة العقل ولهيب الإيمان، ويجاهرون بأفكارهم ولو وقف ضدّهم أهل الأرض جميعا، ويسيرون في الحياة عراة النفوس كما لو كانوا في غرفة نومهم، هولاء الذين يفتتحون عهد البطولة... وأكاد أقول عهد الطفولة، لأنّ النشء الذي يتأهّب اليوم لدخول هذه المعركة له صدق الأطفال وصراحتهم، فهو لا يفهم ما يسمّونه سياسة، ولا يصدق أن الحقّ يحتاج إلى براقع والقضيّة العادلة الى تكتم ومجمجة... إنهم قساة على أنفسهم قساة على غيرهم، إذا اكتشفوا في فكرهم خطأ رجعوا عنه غير هيابين ولا خجلين، لأنّ غايتهم الحقيقة لا أنفسهم وإذا تبيّنوا الحقّ في مكان، أنكر من أجله الإبن أباه، وهجر الصديق صديقه. ليست البطولة دائما في المهاجمة، بل قد تكون في الصبر والثبات. وليست الشجاعة في محاربة العدو الظاهري فحسب، بل

(٨٤) بالنسبة لمؤثراته الأجنبية يشير عفلق إلى اعجابه بكتابات دستويفسكي وأندريه جيد. ويرى د. شاكر مصطفى أنّ تأثره يمتّد «من ماركس إلى نيتشه. ومن جيد إلى دستويفسكي واهرنبورغ» – المصدر ذاته: ص ٣٠٢. ويرى الباحث باتريك سيل أنّ أندريه جيد كان مدخله إلى الماركسية كما كان سبب ابتعاده عنها وذلك بعدما زار جيد الإتحاد السوفياتي عام ١٩٣٦ وكتب كتابه «عودة من الاتحاد السوفياتي» منتقدا التجربة الشيوعية. فكتب عفلق إثر ذلك مباشرة يقول: «زار روسيا بعض المفكّرين ممّن لا يشك في صدقهم وعادوا ليكتبوا أن روسيا لم تعد وفيّة لمبادئها..» ويعقب باتريك سيل علي ذلك بان عفلق شأن «أندريه جيد» نظر للماركسية علاجا ميتافيزيقيًا للحرب والإستغلال ولم ينظر لها علميًا.

– باتريك سيل: الصراع على سورية (الترجمة العربية)، ص ٢٠٠–٢٠٢.

إنّما هي أيضا – وعلى الأخص – محاربة العدو الباطني، أي أن يحارب المرء في نفسه اليأس والفتور وحب الراحة[٨٥]».

هذه اللمحات الرؤياوية «الرسولية» عن عهد بطولي جديد، وعن فتيان ثائرين في صدق الأطفال وشجاعة الرجال وثبات الأنبياء، وعن بطولة هي لجهاد النفس أكثر منها لعنف الحرب، تذكّرنا بنموذج «الفتى المتمّرد الثائر على وضع وطنه، والذي يسعى الى تبديل هذا الوضع سعيا حثيثا تجلّى في أدبه المتمّرد الثائر[٨٦]، ذلك النموذج الذي جسّدته مدرسة المهجر؛ أكثر مّما توحي بتكوين حزب سياسي ببرنامج عملي وفكرة محّددة.

ومن فكرة المقارنة بين جيل الضعفاء الهرمين الذين يحيون حياة عقيمة كاذبة وجيل الفتيان المتمرّدين الباحثين عن الصدق والبطولة من أجل عهد جديد، نستعيد ملامح مقالة جبران «العهد الجديد»، فإذا الروح ذاتها والتفاصيل تكاد تتطابق: «في الشرق اليوم فكرتان متصارعتان: فكرة قديمة وفكرة جديدة. أمّا الفكرة القديمة فستغلب على أمرها لأنها منهوكة القوى، محلولة العزم... في الشرق اليوم رجلان: رجل الامس ورجل الغد.. تعال أخبرني ما أنت ومن أنت؟ أسياسيّ يقول في سرّه: أريد أن أنتفع من أمتي؟ أم غيور متحمّس يهمس في نفسه: أتوق إلى نفع أمّتي؟..أقول في االشرق موكبان: موكب عجائز محدودبيّ الظهور يسيرون متوكئين... وموكب من فتيان يتراكضون كأنّ أرجلهم أجنحة.. أمّا أبناء الغدّ فهم

---

(٨٥) ميشيل عفلق، في سبيل البعث، ط ١٩٥٩، ص ١٨-١٩.

(٨٦) نجم وعبّاس، الشعر العربي في المهجر الشمالي، ص ٢٤٩- غير أنّ الفارق الهام بين نموذج عفلق ونموذج المهجريين يتمثل في سعي عفلق لزرع هذا النموذج في التربة العربية على امتدادها وإرجاعه من غربته ومثاليته الغائمة وغابه الخيالي إلى مثالية واقعية متجذّرة في الأرض تسعى لخلق مدينة فاضلة في الواقع العربي، لا خارجه، وفي التاريخ لا الحلم وتهدف أخيرا لتحويل الفتى الرومانسي المتغرب الضائع إلى بطل وطني حقيقي فاعل في أرضه، متصالح مع تراثه وقومه. غير أن هذه «الرؤية» وإن أعلنت عن طموحها هذا في أدبيات عفلق، إلا أنها أخفقت في تعاملها مع ذلك الواقع الذي حاولت التصدي له، وذلك في التجربة الواقعية وخاصة عندما وصلت إلى السلطة.

الذين نادتهم الحياة فاتّبعوها بأقدام ثابتة ورؤوس مرفوعة، هم فجر عهد جديد، فلا الدخان يحجب أنوارهم، ولا قلقلة السلاسل تغمر أصواتهم، ولا نتن المستنقعات يتغلّب على طيبهم، هم طائفة قليلة العدد بين طوائف كثر عددها[٨٧].

ويرفض عفلق فكرة الصراع المصلحي المادّي بين البشر مقتربا من «طبيعة» جان جاك روسوو «غاب» جبران بقدر رفضه للطبقيّة الماركسيّة: «لقد طال الأمد على الناس وهم يعتقدون الحياة فرنا وحشيًا هائلا توقد فيه الملايين منهم لاستخراج حبّة من الذهب، وما أحراهم أن ينظروا إليها كحقل واسع مديد يتفتّح فيه الورد والأزهار من كلّ جانب بشتى الألوان والاشكال[٨٨]».

إنّ هذه العبارة يمكن أن تعدّ تلخيصا مبسّطا لفكرة الغاب الجبراني كما تمثّل في قصيدة «المواكب». وهذه العودة الى الغاب أو الطبيعة تتّخذ لدى عفلق، وقد اندمجت رؤاه الرومانسية بمنزعه القومي، صورة استرجاع الحيوية العربية الفطرية في عهود «انبثاقها وبساطتها ونقائها». فهو لايتّجه الى الغاب فتى منعزلا بمفرده، إنما يطمح لأن يصطحب الأمة كلها معه الى غاب نقائها وفطرتها بعد ان تتحرر من قيود التقليد والزيف. «هذه المعجزة التي يسعون اليها (العرب)، ويتلوون على ألف شكل لكي يعثروا عليها، ما عسى أن تكون دهشتهم عندما تظهر فيهم نقيّة، كاملة، بسيطة بساطة المعجزات، إذا هم تركوا الحياة تستعيد فيهم عفويّتها وحريتها وتملأ كلّ سعتها... لا يحتاج العرب إلى تعلّم شيء جديد ليصبحوا قوميين، بل إلى إهمال كثير مما تعلموه حتى تعود اليهم صلتهم المباشرة بطبعهم الصافي الأصيل. القومية ليست علما، بل هي تذكّر، تذكر حي»[٨٩].

---

(٨٧) جبران، المجموعة الكاملة، ط ١، ص ٥٦٦-٥٦٩ – ويقوم شبه هامّ بين آراء جبران وآراء عفلق في الأمة والقومية. فكلاهما من القائلين بالماهية الروحية المعنوية المثالية للأمّة وبخلودها رغم الإرادات الفرديّة والظروف الزمنيّة. فقد قال جبران بوجود ذات عامة للأمّة مستقلة عن الشعب، رغم انبثاقها عنه انبثاق «الشجرة من الماء والتراب والنور والحرارة»؛ وأكّد أنّ لها «حياة خاصّة وإرادة منفردة» تتمثل في كيان معنوي خالد «يتغيّر ولكنه لا ولن يضمحلّ» – المصدر ذاته، ص ٤٣١-٤٣٢.

وسنرى في الصفحات التالية أنّ عفلق سيطرح بإسهاب هذه الأفكار ذاتها وبلغة ومجاز مشابهين.

(٨٨) عفلق، في سبيل البعث: ص ٢١.

(٨٩) المصدر ذاته: ص ٢٨.

هكذا يُغْنِي عفلق مفهومه القومي بفكرة العودة الرومانسية الى النبع «الصافي الأصيل» ويضفي عليه مسحة أفلاطونية مثالية بحيث تندمج القومية بالحقيقة العليا، وبالمطلق، ويصبح السبيل إليها، كالمعراج الأفلاطوني، عبر «التذكر الحي». وبذلك لا تعود القومية مجرد ظاهرة تاريخية نسبية وإنما ترقى الى مستوى المطلق الديني فتغدو مطلقا بذاتها[٩٠].

لذلك تراه يتحدث عن الايمان القومي (١٩٤٠) حديث المتصوف عن الايمان الديني : «الايمان يجب ان يسبق كل معرفة، ويهزأ بأي تعريف؛ بل انه هو الذي يبعث على المعرفة ويضيء طريقها»[٩١]. وعندما يتحدث عن «الرسالة الخالدة» يعييه تعريفها فكريا مثلما يحار المؤمن في تحديد المطلق، فيقول: (١٩٤٦) «الرسالة العربية إيمان قبل كل شيء ولا يعيبها هذا او ينقص من قدرها، فالحقيقة العميقة الراهنة هي أنّ الايمان يسبق المعرفة الواضحة. وإن من الاشياء ما هو بديهي لا يحتاج الى براهين ودراسات. إنه يدخل القلب ويمتلك العقل دفعة واحدة..»[٩٢].

وهو بهذا الموقف في النظر الى الحقيقة يلتقي الى حدّ كبير بالموقف الايماني الصوفي لميخائيل نعيمة الذي يقرّر (١٩٣٢): «الخيال (أي الحدس الإيماني) هو المشعل وحامل المشعل في دياجير الجهل من حولنا. هو الطريق والهادي الى الطريق في مهمه الوجود المتناهي. هو الدليل الأوحد الى الحقيقة»[٩٣].

وتصبح الحقيقة القومية لدى عفلق، كالحقيقة الصوفية، رؤيا تتملّك قوى النفس كلّها واعية وغير واعية، وتتجاوز كلّ تعريف كلامي، يقول (١٩٤٠). «أنحصرها (القومية) في ساحة محدودة من الوعي، ونسجنها في تعريف كما فعل علماء الكلام

---

(٩٠) تقرب حقيقة الأمة من مفهوم المثال الافلاطوني في قوله: «..ما نستطيع تحقيقه في نفوسنا وفي المجتمع ليس إلاّ صدى باهتا، وليس إلاّ حقيقة ناقصة بالنسبة إلى حقيقة أمتنا الخالدة. لنضع أمّتنا المثالية فوق كلّ اعتبار وفوق كلّ شخص. وما قيمة الأشخاص إلاّ بمقدار ما يتمثلون هذه الفكرة» – ميشيل عفلق، في سبيل البعث، ص١٢٤.

(٩١) المصدر ذاته: ص٢٩.

(٩٢) ميشيل عفلق، في سبيل البعث: ص ٧٦.

(٩٣) زاد المعاد، ط٣، ص ٩. ويضيف: «الخيال قد يحطّ على وريقة من العشب فتنكشف له فيها أسرار كلّ نبتة..»

بالدين قديما. فنحكم عليها بالهزال والفقر، والنضوب والعقم، ونقضي على جذورها المستسرة في ظلام الأرض، وبراعمها الخبيئة في وهج النور؟»(٩٤).

ولذلك فإنه يشارك نعيمة أيضا موقفه من مفهوم العقل المجرد القادم الينا من الغرب ويرى فيه «الخطر الأكبر» لأنّ «التفكير المجرّد يوهمنا أنّ الواقع جامد ساكن عام في مادّته الأولى نستطيع أن نحلّله ونشرّحه الى عناصر مستقلة نعيد تركيبها كما يحلو لنا، مع أن الواقع الحيّ كلّ متماسك منسجم حيّ بتماسكه ووحدته، سابق لكلّ تحليل.. التفكير المجرّد يعرّي الأشياء من لحمها ودمها، ويفقدها لونها وطعمها... فالأضداد تتشابه والمتفاوتات تتعادل، لأنها أصبحت كلّها ألفاظا»(٩٥).

هذا النقد للتفكير المجرّد سبق أن وجّهه ميخائيل نعيمة (١٩٣٢) في مجال تحذيره من تضليل العقل الأوربي العلمي الخالص: «... أما ترونه يجهد ذاته بغير انقطاع وبغير جدوى في تفهّم أسرار الكون... وحتى اليوم لم تستقم له صورة كاملة لا لحيوان ولا لإنسان. فصورته أبدا مبتورة الرأس والذنب. وأعضاؤها الحيوية لا تستقر على حال لكثرة ما ينتابها من التنقيل والتبديل(٩٦).

وهكذا اقتبس عفلق مفهوم الرومانسية ومفهوم الإيمان الصوفي وأضافهما إلى فكرته القومية فجعلها شعورية إيمانية مطلقة (ممّا سيؤدي إلى القول بتوافقها مع الدين)(٩٧).

وبالروح الرومانسية ذاتها نرى عفلق يقارب مسألة الإشتراكية:–

ففي مقالة «ثروة الحياة» (١٩٣٦) التي حدّد فيها مفهومه الإنساني للإشتراكية، بعد افتراقه عن المفهوم المذهبي الماركسي لها، نجده يعلّل ميله للإشتراكية بقوله: «إنّ ما أطمع به منها ليس زيادة في ثروة المعامل، بل في ثروة الحياة. وليس همّي أن

---

(٩٤) عفلق، في سبيل البعث: ص ٢٥.

(٩٥) المصدر ذاته: ص ٢٦؛ ويعود تاريخ هذا النقد الذي يوجّهه عفلق للعقل إلى عام ١٩٤٠.

(٩٦) زاد المعاد، ص ٩–١٠.

(٩٧) يقرّ عفلق ذاته بالطابع الغيبي لإيمانه القومي: «إنّ أساس عملنا الخالد... الذي لا يتبدّل ولا يستغنى عنه هو الإيمان... هذه نظرة غيبيّة بلا شكّ، ولكنّ الحياة برمّتها تقوم عليها منذ أن وجدت الحياة الإنسانية. وإذا طرحت هذه النظرة جانبا لا يبقى تاريخ ولا يبقى إنسان» (عام ١٩٤١) – في سبيل البعث، ص ٣٩.

يتساوى الناس في توزيع الطعام بقدر ما يهمّني أن يتاح لكلّ فرد إطلاق مواهبه وقواه. وقد لا يرى العامل الرازح تحت بؤسه من الإشتراكية إلاّ وعدا بأن يأخذ ما هو محروم منه، ولكنّي لا أنظر إليها أنا إلا كعطاء دائم سخيّ، بأن نعطي الحياة أضعاف ما بذلته لنا. حتى اليوم نظر الناس إلى الحياة نظرة الكافر الجاحد، لا نظرة المؤمن الواثق. هم يستكثرون منها أقلّ شيء لأنهم لم ينتظروا منها شيئا، على انها أغنى ممّا يظنون»(٩٨).

فإطلاق المواهب والطاقات الإنسانية الفردية لزيادة ثروة الحياة المعنوية، والإيمان المتفائل بالحياة مصدرا غنيّا للعطاء، وتبادل هذا العطاء السخيّ معها؛ كلّ ذلك قيم رومانسية إيمانية فردية – تخالف منزع الإشتراكية الجماعية المذهبية الصارمة – وتدخل في نطاق الإشتراكية المثالية الروحية التي واكبت الثورة الرومانسية ضد مادية الرأسمالية الصناعية (قبل أن يتبلور نقيضها المادي الماركسي).

وهذا النوع المثالي من الإشتراكية منشؤه العطف الضميري الأخلاقي على المساكين من البشر، والمشاركة الوجدانية لهم في معاناتهم، والرغبة في إنصافهم لتنطلق قواهم لخير الإنسانية. وهي نظرة لا تتقيد بالتحليل المادي للتاريخ، وبحتمية الصراع الطبقي، ولا تسعى لفرض نظام إشتراكي محدد بعينه، وإنما هي على النقيض من ذلك، تتوق لتحقيق روح العدل بغير طريق الإستمرار في حالة الصراع المادي النفعي الذي أوجدته الحضارة الآلية؛ وتجد في الدين الأصلي حليفا لها في نضالها فكما قال الإشتراكيون المثاليون نظير تولستوي أنّ المسيح لو عاد اليوم لوقف مع ثورة الفقراء ، نجد عفلق يقيم هذه الصلة بين الإسلام الأصلي والثورة الإشتراكية: «أنا أعتقد بأنّ المسلمين الأولين لو رجعوا اليوم لما استطاعوا العيش إلاّ في القرى المظلمة البائسة مع المظلومين والمستعبدين إلاّ في السجون مع المناضلين. فأصحاب دعوة الحقّ هم دوما إلى جانب المظلومين»(٩٩).

---

(٩٨) عفلق، في سبيل البعث، ص ٢١.

(٩٩) في سبيل البعث، ص ٢٠٣.

ويقرر بعثي مؤسّس آخر – وان يكن قد انفصل عن البعث مبكراً– : «إنّ اشتراكية البعث إسلامية.. إعتبرت الثروة وظيفة إجتماعية ، وان الفرد موكل وقيم عليها، فإذا قصّر أو انحرف خرجت الثروة من يده...»[١٠٠].

وقد وجدت هذه الإشتراكية المثالية جذورها المكينة في الثورة الرومانسية بما نزعت إليه من اهتمام بالإنسان العادي المضطهد في كل العصور والنظم، ومن عطف عليه؛ ودعوة حارّة ملحة لإنقاذه وإنصافه تحقيقا كاملا لإنسانيته، لا إشباعا مجردا لحاجاته المادية (وفي ظل تقليد صارم جديد يسيطر باسم الثورة).

ومن ضمن أسبق الدعوات أو التنبيهات الأدبية لإنقاذ «ثروة الحياة» في النفوس الفقيرة الجاهلة قبل أن تبددها يد الموت وتحجبها ظلمة القبر – والتي سنجد أثرها لدى عفلق واضحا –، قصيدة الشاعر الإنجليزي الرومانسي توماس غراي Thomas Gray(١٧١٦–١٧٧١) الموسومة: "Elegy Written in a Country Churchyard" (كتبت ١٧٥٠). حيث يقف الشاعر في هدأة المساء الموحي على تخوم المقبرة الريفية المتواضعة فيرثي موتى الفلاحين الفقراء ويرثي معهم– بشكل أخصّ – مواهبهم وطاقاتهم وعبقرياتهم التي كبحها الجهل وكبتها الفقر ثمّ غيبها الموت. والقصيدة تولّد في شعور قارئها حالة من العطف والمشاركة الوجدانية تستثير كوامن الرغبة في تحقيق العدل الشامل لجميع البشر البسطاء الكادحين إنقاذا لطاقاتهم المعنوية الدفينة من ظلم الظروف وقساوة البيئة.

فما هو ذو دلالة انّ ميشيل عفلق، بعد أن يفقد قناعته بالتنظير الماركسي (المادي الموضوعي) لحتمية «الاشتراكية العلمية»[١٠١]، ويتجاوز «قوانين» التاريخ و «جدليته»،

---

(١٠٠) جلال السيد، حزب البعث العربي، ص ٢٠٧.

(١٠١) يخلص عفلق إلى تعريف الإشتراكية بقوله (١٩٣٦): «إذا سئلت عن تعريف للإشتراكية فلن أنشده في كتب ماركس ولينين. وإنّما هي دين الحياة، وظفر الحياة على الموت. فهي بفتحها باب العمل أمام الجميع، وسماحها لكلّ مواهب البشر وفضائلهم أن تتفتّح وتنطلق... تحفظ ملك الحياة للحياة، ولا يبقي للموت إلاّ اللّحم الجاف والعظام النخرة» – في سبيل البعث: ص ٢٢؛ والتعريف لا يخلو من مثالية الروح الجبرانيّة التّواقة لظفر الحياة على الموت. ونلاحظ المنزع الروحي المثالي في النظر إلى الإشتراكية على انّها «دين» الحياة...

وجدير بالذكر انّ فرح انطون قد سبق أن عرّف الإشتراكية بأنها «دين الإنسانية» الجديد – حوراني (الترجمة العربية). ص ٣٠٩.

يعود إلى هذا الموقف الرومانسي البسيط، المغرق في عاطفيته وحساسيته الذاتية، فيقف وقفة الرثاء للمواهب الإنسانية الدفينة في قبور الفقراء، التي وقفها الشاعر توماس غراي، ويتخذ من هذه الوقفة الرومانسية الصميمة مدخله إلى الاشتراكية:-

من مقالة «ثروة الحياة» لعفلق	T. Gray , In a Churchyard
«كان العرب القدماء يعتقدون أنّ نفس القتيل الذي لم يؤخذ بثأره تتحول بعد موته إلى طائر يحوم حول القبر صارخا متوجعا من عطشه المحرق.	(الأبيات مرتّبة حسب التشابه النسبي بينها وبين فقرات مقالة عفلق) "Each in his narrow cell for ever laid
«وكاني الآن بألوف النفوس توارى كلّ يوم في التراب قبل أن تشفي من الحياة ظمأها، لأن أوضاع المجتمع حوّلتها إلى حيوانات ذليلة تقضي العمر خافضة الرأس إلى الأرض تبحث عن لقمتها بدلا من أن تكون مخلوقات بشرية مشرئبة نحو النور تمنح أحسن ما عندها.	Here rests his head upon the lap of earth. A Youth to fortune and to fame un-Known. Fair Science frowned not on his humble birth, And Meloncholy marked him for her own.
«إنّني أفكّر بكلّ الذين يتململون في زوايا القبور من ثقل الآلام التي لم يتح لهم المجتمع تحقيقها في الحياة، ومن كنوز الخير والحبّ والحماسة التي بقيت كامنة في قلوبهم وما تسنّى لهم إظهارها واستخدامها.	"Perhaps in this neglected spot is laid Some heart once pregnant with celestial fire; Hands, that the rode of empire might have swayed, Or waked to ecstasy the Living lyre.

«إذا كنت أدعو إلى الإشتراكية فلكي لا تحرم الحياة من مواهب هذه النفوس وقواها الدفينة وجهودها الحرّة الخصبة».

«إنهم أشبه بشجرة مورقة نقطعها ونلقيها في النار فتزهر وهي تحترق.(١٠٢)

"Full many a flower is born to blush unseen
And waste its sweetness on the desert air".

"But Knowledge to their eyes her ample page
Rich with the spoils of time did ne'er unroll *
Chill Penury repressed their noble rage,
And froze the genial current of the soul"(١٠٣)

(١٠٢) في سبيل البعث: ص ٢٠-٢٢؛ إنّ مستندنا في هذه المقارنة يقوم على غرابة الفكرة: التفكير في الإشتراكية من خلال قبور الفقراء، هذا فضلاً عن التشابه في التفاصيل.

* Chill Penury الفقر المدقع.

(١٠٣) Thomas Gray, Elegy, P. 9, 21- See also ; Gray, Complete Poems, 2P. 37.

إن توماس غراي لا يأتي على ذكر الإشتراكية أو العدالة، ولكنه يومئ إلى أنّ الجهل والفقرهما السبب في هدر تلك المواهب. والإشتراكية لدى عفلق ما هي إلاّ علاج للجهل والفقر إنقاذا لتلك الطاقات المعنويّة.

ب– المحبة المسيحية

يأتي عفلق بتعريف غير معهود لدى العقل العربي العام في مفهومه لروابط الأمة والجماعة عندما يقول: «القومية التي ننادي بها هي حبٌ قبل كلّ شيء»(١٠٤). (وهو تعريف لا يمثل أيضا عنصراً أساسياً في الفلسفة القومية الحديثة لدى منظريها في الغرب).

فقيما يتعدى المصطلح الصوفي، والمصطلح الشعري الغزلي، لم تشع مفردات «الحب والمحبة» في قاموس التراث العربي بمعنى مطلق العلاقة، ومجرّد الصلة بين الإنسان والإنسان، والفرد والجماعة، والجماعة والأخرى، والمخلوق والخالق. (ولعلّ معاني «الرحمة والتراحم» هي الأقرب إلى القاموس الإسلامي في هذا المجال)(١٠٥).

والأرجح أنّ عفلق يطلق هنا مفهوم «المحبة» بمعناها المسيحي، الإنساني والإلهي، في صلب مفهوم العروبة. (مثلما دمج مكّوناته الرومانسية في مفهومه القومي والإشتراكي).

والواقع أنه يقوم، بين العاطفة الرومانسية والمحبة المسيحية ترابط وثيق(١٠٦). وقد استقى الرومانسيون الغربيون والعرب كثيرا من معانيهم ومشاعرهم من نبع تلك المحبة الايمانية البسيطة الممتزجة بالعطاء والتضحية والشمول دون تفريق؛ إذ إن «اعتماد الحب أساسا لهذه الحركة الفنية (المهجرية)، كان يعني أنها رومنطيقية مسيحية تؤمن بالروح وتنكر كثيرا من التقسيمات التي وضعتها الشرائع(١٠٧).

وعليه يمكننا القول بالمثل إنّ اعتماد الحب تعريفا للقومية في حركة البعث العربي يعني أنّ مفكرها تتضمن طويته الفكرية – الشعورية – عنصرا رومانسيا مسيحيا جنبا الى جنب مع مكوناته الأخرى: «الحب أيها الشباب، قبل كلّ شيء. الحب أولا والتعريف يأتي بعده. إذا كان الحبّ هو التربة التي تتغذى قوميتكم منها، فلا يبقى

(١٠٤) في سبيل البعث: ص ٢٩.

(١٠٥) «شمل الإسلام بالرحمة كلّ من تنبض فيه الحياة... فالرحمة في الإسلام أساس الإيمان... وعلامته – سيد قطب، العدالة الإجتماعية في الإسلام، ط ٧، ص ٨٢.

(١٠٦) ذلك أنّ: «الأصل الصحيح لهذا الإتّجاه المهجري هو الحبّ المسيحي والمصبوغ بفلسفة أفلوطين». أنظر: نجم وعبّاس: ص ٢٥١.

(١٠٧) المصدر ذاته.

مجال للإختلاف على تحريفها وتحديدها، فتكون روحية سمحة بمعنى انها تفتح صدرها وتظلل جناحيها كل الذين شاركوا العرب في تاريخهم، وعاشوا في جوّ لغتهم وثقافتهم أجيالا، فأصبحوا عربا في الفكرة والعاطفة»(١٠٨).

إنّ عفلق، كالمهجريين، يسعى الى أن يتجاوز بالمحبة الشاملة ما تركته الشرائع والأجناس والطوائف المختلفة من تقسيمات وحدود على الأرض العربية. ودعوته مزدوجة: للمسيحيين كي يحولوا جوهر محبّتهم نحو عروبتهم، وللعرب أجمعين كي يشملوا بالمحبة كل قومية أخرى تشاركهم الوطن(١٠٩).

وهكذا فإن ما لحظناه من «إسلامية» عروبة عفلق لا يلغي جانبها المسيحي، وإنما يتداخل ويتمازج معها؛ وتنشأ لدينا منظومة توفيقية ثلاثية تشمل العروبة والإسلام والمسيحية(١١٠).

ومن ناحية أخرى، نجد لمفهوم المحبة المسيحية، التي غدت محبة قومية شاملة، دورا خاصا ووظيفة دقيقة في تحصين القومية العربية ضد مفهومي «الصراع الطبقي» و «الاخاء الأممي» في الفكرة الشيوعية. فهذه المحبة تجعل من مقولة الصراع داخل طبقات الأمة مسألة لاغية ذميمة*. وقد مرّ بنا كيف نفر عفلق من فكرة

(١٠٨) في سبيل البعث: ص ٣٠.

(١٠٩) المصدر ذاته: ص٢٩- ٣١.

(١١٠) يرى باحث غربي إنّ مفهومات البعث والإنبعاث Resurrection والولادةالروحيّة الجديدة Rebirth التي دمجها عفلق في فكرة النهوض القومي، هي أيضا ذات مدلول ديني مسيحي. يقول: «لعلّ المنشأ المسيحي لعفلق قد أثّر تأثيرا لم يقدر حق قدره في تكوين هذه الأفكار». راجع:
Malcolm Kerr, The Arab Cold War, Ideology in Politics, p. 10.
غير أنّ فكرة المحبة التي غدت تعريفا للقومية تبقى هي العنصر المسيحي الأبرز في فكر عفلق. أما فكرة البعث والإنبعاث فهي مشتركة بين تراثات الشرق الأدنى وتعود إلى أصول أسطوريّة أقدم من المسيحية. وقد كان لهذه الفكرة الأسطورية الإنبعاثية (التموزية) تأثير محوري في حركة الشعر العربي الجديد الذي تزامن ظهوره مع شيوع تيّار البعث العربي.

* وحتّى عندما يضطّر عفلق للإعتراف بواقع الصراع بين الجديد والقديم في الأمة تبرز محبّته الشاملة لتمنع تحويل الصراع إلى عنف وحقد: «ولكنّنا في هذا الصراع نحتفظ بالمحبة للجميع». - في سبيل البعث: ص ١٠٣. ومن الينبوع ذاته يستقي لاختراق إلحاد العصر والماركسية، بإيمان جديد أقرب ما يكون إلى الوجودية المؤمنة التي لا تنفي الشكّ واليأس ولكنّها تتعالى عليهما: «مشينا إلى آخر الطريق، ووجدنا بعد اليأس الأمل والتفاؤل بالإنسان، ووجدنا بعد النقمة والحقد، ينبوع المحبّة والإخاء ... وبالتالي كانت فكرتنا فكرة روحيّة» - المصدر ذاته: ص ٢٠٤.

اعتبار الحياة فرنا للصراع من أجل حبة من الذهب ودعا إلى اعتبارها حقلا أخضر مليئا بالزهور. (وهو تصور على بساطته فيه من فكرة الرجعة الى الطبيعة – لدى الرومانسيين – ومن مفهوم «مدينة الله» في المثالية المسيحية).

وإذا كانت المحبة تنفي الصراع، فإنها تحل محل «الاخاء الأممي» بين القوميات، وتعطي القومية امتدادها الإنساني الشامل، وتجعلها قادرة على مواجهة أممية الماركسية بمفهوم إنساني أبسط وأقرب إلى ضمائر البشر وميراثهم الروحي: «والقومية، ككل حبّ، تفعم القلب فرحا، وتشيع الأمل في جوانب النفس، ويود من يشعر بها لو أنّ الناس يشاركونه في هذه الغبطة التي تسمو به فوق أنانيته الضيقة وتقربه من أفق الخير والكمال، وهي لذلك غريبة عن إرادة البشر وأبعد ما تكون عن البغضاء. إذ إنّ الذي يشعر بقدسيّتها ينقاد في الوقت نفسه إلى تقديسها عند سائر الشعوب، فتكون هكذا خير طريق إلى الإنسانية الصحيحة...»[١١١].

وإذا كان عفلق قد قرر (١٩٤٣) انّ «رسالة الإسلام إنما هي إنسانية عربية»[١١٢]، فإنه يرى المحبة القومية هنا (١٩٤٠) الطريق إلى هذه الإنسانية. وعلى هذا يمكن القول إنّ مفهوم القومية الإنسانية أو إنسانية القومية في فكر البعث ينطوي في جانب مهم منه –من خلال تأثير عفلق– على المحبة المسيحية الشمولية، (بالاضافة إلى مبدأ التسامح الإسلامي). ونرى نموذجا آخر لتأثير هذا العنصر المسيحي في الفكر العربي المعاصر لدى الناقد والمفكر المصري لويس عوض. فعلى الرغم من كونه أقرب إلى الماركسية من ميشيل عفلق وأبعد منه عن الروحانية المثالية، إلا أنه يكشف في سيرته الذاتية الفكرية عن أن نفوره من الصراع والعنف الدموي في العلاقات الإنسانية والاجتماعية كان أكبر مشكلة أرّقته في تفاعله مع مؤثرات عصره ومجتمعه. ومن صميم هذه المعاناة بين العنف واللاعنف كتب روايته العنقاء، أو تاريخ حسن مفتاح (١٩٤٦) واتخذ موقفه من تصارع القوى الفكرية والاجتماعية في بلاده.

وهو في تأمله لهذه المعاناة يعود إلى تربيته المسيحية الأولى ليجد فيها سببا

(١١١) في سبيل البعث: ص ٢٩.

(١١٢) المصدر ذاته: ص ٤٧.

محتملا لرفض العنف بالاضافة إلى مبررات أخلاقية إنسانية عامة ربما كانت في مبعثها ذات منشأ ديني أيضا[١١٣].

وعندما يواجه عفلق فكرة الأممية باسم إنسانية العروبة، فإنه يواجهها ضمنا بالقوة الروحية – قوة المحبة والتسامح – المترسخة في فكره القومي: «العروبة هي إنسانية. ونحن نفهم قوميتنا بأنها الإنسانية الصحيحة، وبأنها تقديس لقوميات الآخرين فنقدس هذا الشعور عند كل شعب آخر. ولكننا لا نقول بالأممية، وهذا فارق كبير بيننا وبين الشيوعيين، لأننا نعتبر أنّ إنسانية الشيوعيين مصطنعة والأممية هي محاولة لإفقاد كلّ شعب شخصيته وربط الجميع بروابط مصطنعة اقتصادية بحتة..»[١١٤].

ج – المثالية الألمانية:

حتى هزيمة ألمانيا في آخر سنوات الحرب الثانية، كانت الفلسفة المثالية الألمانية – برافديها القومي والكوني – تشكل مؤثرا فكريا هاما في اتجاهات المثقفين العرب، وتمثل النقيض المجابه والموازن للتأثير المادي الماركسي لديهم. وكان هذان التياران النقيضان – النابعان معا من التراث الهيغلي – يعبران عن وجهي الموجة الفكرية الأوربية الغازية الجديدة التي أخذت تطغي شيئا فشيئا على تأثيرات الفكر الليبرالي «التنويري» الذي ساد منذ عصر النهضة مع سيادة النفوذ الإنجليزي الفرنسي، ثم أخذ يضمحل باضمحلاله.

ويمثل التكوين الفكري لميشيل عفلق نموذجا لهذا التأثير الجديد المزدوج. فهو: «يقر بفضل منهلين فكريين: أوّلهما الماركسية إبان دراسته في باريس، وثانيهما النظريات الألمانية عن القومية الرومانسية والمثالية، التي تبناها في أواخر الثلاثينات»[١١٥].

ويستذكر عفلق والبيطار: «لقد تعلّمنا من الفلسفة الألمانية بأن هنالك شيئا أعمق من الأحداث الظاهرة أو العلاقات الإقتصادية في تفسير مسيرة التاريخ ونمو المجتمع. وهذا ما عدل فلسفتنا المادية[١١٦]».

---

(١١٣) لويس عوض، رواية العنقاء، أو تاريخ حسن مفتاح،ص ٣١– ٣٢. (وقد قدّم الكاتب لروايته بمقدمة فكرية تقع في أكثر من خمسين صفحة وتمثّل شهادة ذاتية دالّة من شهادات هذه الفترة التي ندرسها).

(١١٤) عفلق، في سبيل البعث، ص ١٦٨.

(١١٥) باتريك سيل، ص ٢٠٥ .(١١٦) عفلق والبيطار، في القومية العربية وموقفها من الشيوعية (١٩٤٤)، ص ١٧.

(١١٦) عفلق والبيطار، القوميّة العربيّة وموقفها من الشيوعيّة (٩٩٤٤) ص١٧.

ولقد كانت الفلسفة الألمانية وثيقة الصلة بالحركة الرومانسية، قوية التفاعل معها. «فالنزعة الألمانية الدفينة... وهي نزعة الحياة المندفعة من باطن إلى ظاهر، الصادرة عن الواحد إلى ا لكثير» (١١٧) تتفق والمنزع الرومانسي الباطني الايماني وتندرج ضمن اتجاهه. وقد: «أراد الفلاسفة أن يقلدوا الفنانين فيجعلوا من العلم والشعر شيئا واحدا، أعني مظهرين لقوة خالقة واحدة بعينها. فجاءت مذاهبهم رومانتية... وتصدر الرومانتية عن الشعور الفردي وترمي إلى إثارة الشعور في أغمض صوره. ومن هنا جاء ميل هؤلاء الفلاسفة إلى لا نهائية الوجود، ولا نهائية التقدم في التاريخ»(١١٨).

وفي نقطة التلاقي بين المثالية والرومانسية والقومية يقف المفكر الألماني هيردر (Johann Gottfried von Herder)

(١٧٤٤-١٨٠٣) جامعا بين المنزع الرومانسي والشعور القومي والتفكير المثالي، معارضا العقلية الخالصة والعلمية التجزيئية التحليلية التي سادت لدى أعلام عصر التنوير في أوروبا الغربية، داعيا إلى النظر في الظاهرات القومية المتعددة باعتبارها كائنات متميزة متفردة ذات أرواح متباينة خاصة بها، تتفرع عن الروح الكلية، على تأثرها ببيئاتها، وتمثل تنويعا متناغما في بوتقة الوحدة العامة للكون والتاريخ.

وعن هيردر سيقتبس الفيلسوف فردرك هيغل (١٧٧٠-١٨٣١) عددا من آرائه في القومية والدولة وسيدمجها في فلسفته الروحية المثالية الشاملة(١١٩).

وعن هيردر وهيغل سيقتبس عفلق عددا من أفكاره الأساسية بشأن القومية وصلتها بالحياة والقدر والتاريخ والروح والمطلق:-

---

(١١٧) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص ٢٦٢؛ وأيضا:(Johann Gottfried Von Herder)

(١١٨) المصدر ذاته: ص ٢٦٢-٢٦٣، وأيضا Russel, P. 644.

(١١٩) Ergang, Herder, PP. 102, 233-340

«بين هيردر وعفلق»

أفكار هيردر في القومية*	أفكار عفلق في القومية
– كلّ قومية تحمل في ذاتها معايير كمالها، في استقلال تام عن أية مقارنة مع معايير القوميات الأخرى.	– كلّ تفسير للقومية العربية لا ينبعث من صميمها انبعاث الغرسة من الأرض، والسنبلة من القمحة يكون تفسيرا ضالا جامدا متينا».
– الثقافات القومية، كالكائنات الفردية، تتمايز بشكل واسع فيما بينها؛ ولا توجد ثقافتان متماثلتان تماما. فكلّ قومية تتميز بخاصية فريدة.	– وكلّ نظرية عن العروبة يصح أن تقال على السواء عن فرنسة القرن الثامن عشر، وعن اليونان في عهد أفلاطون، نظرية زائفة آليّة، لا تنبيء عن خصائص المكان، ولا يستشفّ منها انسياب الزمن» – في سبيل البعث، ص ٢٧.
– وهذه الخاصية من التفرد والتميز بحيث يكاد يكون من المستحيل تعريفها (inexpressible) Ergang, Herder, pp. 84, 87-88.	– «أنحصرها في ساحة محدودة من الوعي، ونسجنها في تعريف .. فنحكم عليها بالهزال والفقر...؟» – في سبيل البعث: ص ٢٥.

* يستند بحث R.R. Ergang عن هيردر وأسس القومية الألمانية» إلى كتابات هيردر باللغة الألمانية – وهي تقع في ٣٧ كتابا – لذلك فقد وجدناه مرجعا موثقا ومكثّفا لمجمل افكاره. والجدير بالذكر أنّ أمهات كتب هيردرHerderقد تمت ترجمتها إلى الفرنسية – اللغة التي يجيدها عفلق – منذ مطلع القرن التاسع عشر.

هيردر	عفلق
– كلّ قومية جزء من تجسد الإرادة الإلهية في التاريخ. وكل نمو قومي تعبير عن تجليات تلك الإرادة. – لقد جسّد الله فكرة الإنسانية في القوميات المتعددة. – ويتخذ الفكر القومي لدى هيردر مسحة دينية في طابعه. وما يتضمنه من فكرة حتمية جبرية (بشأن موقع الفرد في الأمة وسير الأحداث في التاريخ)=Determinism ويتماثل ومبدأ الجبر الإلهي=divine determinism في العقيدة الدينية. Ergang. pp. 249-250.	«ولا خوف أن تصطدم القومية بالدين فهي مثله تنبع من معين القلب، وتصدر عن إرادة الله..» – المصدر ذاته: ص ٣٠ «هل القومية محصورة بالأرض كما يظن، بعيدة كل البعد عن السماء، حتى يعتبر الدين شاغلا عنها... بدلا من اعتباره جزءا منها، مفصحا عن أهم نواحيها الروحية والمثالية؟» – المصدر ذاته: ص ٢٧ «ياما أحلاه قدرا قاسيا، ولكنه محبب شهي. يريد الله أن نكون كلنا أبطالا، ولا راد لارادة الله». إيماننا بما يكون محببا يعني أننا تقمصنا القدر» – المصدر ذاته: ص ١٥٤. «صدر الإسلام... يمثل اتحاد النفس العربية مع القدر، بعد أن كانت متجاهلة له، فتصبح إرادة القدر هي إرادتها». – المصدر ذاته: ص ٧٩.
– على الفرد أن يندمج بالغاية القومية الكلية المرتبطة بالنظام الكوني، وإلا فإنه سيكون عقيما؛ وسيفتقد أصالته بقدر انحرافه عن روح الجماعة. Ergang, p. 250.	«هبوا امرأ لم تستيقظ فيه قوميته، ولم تتضح له إرادة القدر فيقبل بها ويريدها، أي رجل هو؟ وإلى أي تاريخ ينتمي؟ هل له مميزات... هل له إسم.. هل له ملامح؟ أي ضيق في أفقه، وأي فقر في روحه.... هو لا يدري أنه فرع من نبتة تغور أصولها في أحشاء الماضي، وتمتد أغصانها على منشئات العصور..» المصدر ذاته: ص ٣١–٣٢

هيردر	عفلق
- إذا أريد تحقيق الخلاص للشعب الألماني: «علينا أن ننتهج المسارات الروحية لابائنا»	«إننا نسير وفق ما يتمنى أجدادنا الأبطال أن تسير الأمة العربية في كل وقت وزمن.. باتجاه الروح العربية الأصيلة».
Ibid, p, 253	المصدر ذاته: ص ١٢٥.
- يرى هيردر أن رسالة كلّ أمة تتمثل في تخليها عن تقليد ثقافات الآخرين، وتطويرها لملكاتها الكامنة ونزعاتها القومية الذاتية، إذا شاءت أن تكون عاملا من عوامل نموّ الإنسانية بعامة.	- الرسالة شيء ملازم للأمة، ومن حقها أن تطمح إلى بلوغها..» المصدر ذاته: ص ٧٦. - «أكبر خدمه يقدمها العرب للإنسانية أن ينهضوا بقوميتهم إلى مستوى الإنسانية، المصدر ذاته: ص ٧٠.
Ibid, p. 250.	
-هذه الدعوة للإضطلاع بأعباء الرسالة القومية غدت لدى المفكرين القوميين من مدرسة هيردر الرمز الأشمل للحركة القومية، وغدت من أقوى حوافز تصاعدها (كما لدى فيختهFichte)	- ولقد اتخذت فكرة الرسالة لدى البعث أيضا صفة الرمز والشعار: «أمة عربية واحدة ذات رسالة خالدة». - «إنّ ما سيجبرنا على العمل فكرة الرسالة » المصدر ذاته: ص ١٥٤.
Ergang, p. 250.	
وتحددت هذه الفكرة لدى مازيني الإيطالي (Joseph Mazzini) على النحو التالي:- «لكل قومية رسالة خاصة بها. وهذه الرسالة من شأنها الإسهام في تحقيق الرسالة العامة للإنسانية».	- إن هذا الطريق (طريق الرسالة الخالدة) سيوصل العرب إلى تغذية الروح الإنسانية بكاملها لأنهم يكونون قد جربوا أعظم تجربة، ولأن آلام العرب لم تمر على أحد من البشر أو أمة من الأمم» - المصدر ذاته:
Ibid, p. 252.	
- الروح القومية «هي أم كلّ الثقافات على وجه الأرض». وبالمقابل فإن جميع فروع الثقافة تعبير عن تلك الروح. - فاللغة ليست اختراعا اصطلح عليه عدد من الأفراد، وإنما هي تعبير عن التجربة الجماعية للأمة. والشاعر لا ينظم بإرادته وإنما بوحي من روح الأمة.	إن في مقارنة القومية بالدين والتقاليد والفن مثلا ما ينم عن إخلال بدقة التفكير، وفهم جزئي للقومية كأنها شيء مستقل عن الدين والتقاليد والفن، مع أنها التربة التي تنمو فيها مواهب أمة ما في كل الميادين.

عفلق	هيردر
«إن القومية العربية ليست نظرية ولكنها مبعث النظريات، ولا هي وليدة الفكر، بل مرضعته، وليست مستعبدة الفن بل نبعه، وروحه، وليس بين الحرية وبينها تضاد، لأنها هي الحرية إذا ما انطلقت في سيرها الطبيعي وتحققت ملء إرادتها». – في سبيل البعث، ص٢٦-٢٧.	– الأنبياء والكتاب والفنانون ما هم إلا وسائط تتخذها الروح القومية لتجسيد الدين القومي، واللغة القومية، والأدب القومي. Ergang, p.87
«يمكننا ألا نعتمد فقط على العدد الأكبر من الشعب العربي في هذا الوقت، بل نعتمد على العرب، وعلى تاريخ العرب، وعلى تلك الإرادة التي تشع من العرب الأحياء والأموات على تلك الروح التي تسري عبر الزمن في الأرض العربية. فقوتنا إذن ليست قوة العدد الأكبر من مجموع العرب في هذا الوقت فحسب، وإنما هي قوة التاريخ العربي أيضا. – المصدر ذاته: ص ١٢٥. «عند البعثة كانت الأمة العربية رجلا واحدا وكان هذا الواحد كافيا ليمثلها في ذلك الحين وإلى ألوف السنين» – – المصدر ذاته: ص ٦٤. «الأمة ليست مجموعا عدديا بل فكرة تتجسد في هذا المجموع كله أو بعضه». – المصدر ذاته: ص ٦٤.	– ليست القومية تراكما عدديا أو مجموعا إصطناعيا لعدد من البشر ينضمون إليها بحكم إرادتهم الذاتية. إنها وحدة عضوية طبيعية تاريخية يجد الأفراد أنفسهم منتمين إليها بحكم القانون الطبيعي. – وعليه فهي تمثل استمرارية تاريخية وعلاقة حتمية بين الأحياء والأموات ومن سيولدون. إنها رابطة «تحدرت إلينا من ابائنا، وتثير في نفوسنا ذكرى كلّ أولئك الأجلاء الذين سبقونا، وأولئك الأعزاء الذين سنكون نحن اباءهم». Ibid, p. 252-253. (هذه النظرية العضوية تنقض النظرية الفرنسية المستندة إلى المشيئة الحرة للمواطنين في تكوين قوميتهم، كما تمثلت مثلا لدى رينان).

عفلق	هيردر
«والامم لا تنقرض بتناقص عدد أفرادها، بل بنقص الفكرة من بينهم، وليس المجموع العددي مقدسا في حد ذاته... بل باعتباره مجسدا لفكرة الأمة، أو قابلا لأن يجسدها في المستقبل». – المصدر ذاته: ص ٦٤.	– ومن هذا المنطلق ذهب هيردر إلى أن القومية، من حيث هي، خالدة رغم فناء الأفراد. Ergang, p. 253.

مصطلحات وتشبيهات متماثلة

«عبقرية العروبة» – المصدر ذاته: ص ٢٦.	" National Genius" - Herder, Reflections, p.3
«الروح العربية» – المصدر ذاته : ص ٦٥، ٨١.	"National Soul" Ergang, p.85, 111.
«الرسالة العربية» – المصدر ذاته: ص ٥١، ٧٦، ٧٨.	"National Mission" Ibid., p. ١١٢,
قوميتنا كائن حي متشابك الأعضاء» – المصدر ذاته: ص ٤٩.	"Nationalism: "Living organic force" Ibid., p.86.
القومية: «نبتة تغور أصولها في أحشاء الماضي وتمتد أغصانها على منشآت العصور...» – المصدر ذاته: ص ٣٢.	"Each National organism is growing like a tree on its stem" - Ibid., p. 85.

بين هيغل وعفلق

تنطوي فلسفة هيغل على عنصرين متباينين عنصر حركي دينامي يوكد التضاد والتناقض في الوجود (الديالكتيك) وعنصر سكوني محافظ يؤكد الوحدة المطلقة وسيادة الروح. والصلة التي أقامها هيغل بين العنصرين هي أن الوحدة الكلية تتحقق عبر عملية التفاعل الجدلي وتفرض ذاتها من خلاله[١٢٠].

ولا يبدو أن عفلق قد تأثر بداية بالجانب الجدلي الحركي الذي يمثل عنصر التجديد والثورة في الفكر الهيغلي (وهو الجانب الذي انطلقت منه الماركسية)؛ ولكنه مال - بحكم رومانسيته ونزعته الروحية - إلى الجانب الاخر الذي يؤكد سيادة الروح المطلق والوحدة الكلية (ثم أخذ ينفتح فيما بعد تدرجا على الجانب الأول).

ويقف عفلق في نقطة التواصل بين الفكر القومي لهيردر والفكر الكوني لهيغل يربط بين الايمان القومي الغيبي فيرفع القومية إلى مستوى المطلق ويجمع بين إرادة الأمة وإرادة الله فيرفع المشيئة القومية إلى مستوى القدر الإلهي، وهكذا تجد نزعته الغيبية الصوفية المشرقية - وهي النزعة الفاعلة في صميم فكره القومي - ما يشبع حنينها إلى الإتصال بالروح والمطلق والقدر، ويملأ إيمانها القديم بفكرة مطلقة جديدة تجعل من القومية دينا، وتصعد النسبية التاريخية إلى مصاف الوجود الأبدي المطلق. ذلك أن هيغل لم يفصل بين المطلق والتاريخ، وبين السرمدي والآني، ولم يقم تعارضا بينهما؛ وإنما رأى المطلق متحققا في التاريخ من خلال الدولة القومية التي تستوعب الظاهرات والوسائل الإنسانية الاجتماعية من علوم وفنون وتشريعات، وتصهرها في وحدة عليا أرفع منها تمثل تجسيد الروح المطلق وتحقيق كماله. وذهب هيغل إلى حد القول إن وجود هذه الدولة القومية دليل سير الله على الأرض. وأوجب احترامها كما يحترم إله أرضي[١٢١]. (مقيما بذلك الأساس الفكري لمنزع التوفيق بين القومية والدين).

وبالنظر إلى هذا الدور التاريخي - الكوني المتميز للدولة القومية رأى هيغل - متابعا هيردر في منحاه - أن نظامها يجب أن يكون نابعا من طبيعتها التاريخية وألا يفرض عليها نظام من خارجها منبت الصلة بها حتى لو كان صادرا عن العقل[١٢٢].

---

(١٢٠) Bertrand Russell, History of Western Philosophy, p. 702-703.

(١٢١) G.W.F Hegel, The Philosophy of History, pp. 47-53.

(١٢٢) Ibid, p. 49-50.

وهذا ما رأينا أصداءه واضحة لدى عفلق عندما أكد ضرورة رفع الحقيقة القومية بخصوصيتها وتفردها فوق نظرات العقل وتحليله وتجريده؛ معتبرا: «كلّ تفسير للقومية العربية لا ينبعث من صميمها إنبعاث الغرسة من الأرض... تفسيرا ضالا جامدا ميتا[١٢٣].

ويضفي عفلق على الأمة العربية ما أضفاه هيغل على الدولة البروسية من تميز وتفرّد وتفوق معنوي نابع من قيمها المثالية العليا: فهي ليست كأيّ أمة صغيرة ثانوية يمكنها أن تتبنى رسالة غير رسالتها الخاصة، وأن تسير في ركاب أمة أخرى وتعيش في فضلاتها..... بل هي أمة شغلت ثلث التاريخ البشري وأبدعت إحدى حضارات العالم الرئيسية الثلاث، وحملت إلى الإنسانية جمعاء رسالة إلهية لا تستطيع أن تستبدل بها رسالة ماركس أو تلحق بحضارة الروس والإفرنسيين»[١٢٤].

ونلمح في روح هذا النص اعتدادا واضحا بالتفوق المعنوي للعروبة، وتمييزا بين أمم صغيرة وأمم كبرى قياديّة، مما ينم عن شيء من تأثر عفلق بالنزعة الألمانية المعتدة بتفوقها القومي. لكن هذا الإعتداد لدى عفلق إعتداد معنوي بالقيم والرسالة الروحية أكثر منه شعورا بالتفوق العنصري.

وفي غمرة جدله مع الشيوعيين يكاد يظهر شيئا من الاستصغار للقوميات الأسيوية في الاتحاد السوفياتي: «قد يكون ممكنا ومفيدا لشعوب صغيرة وضئيلة(؟) لم تحتل مكانا ذا شأن في التاريخ ولم تبدع أية حضارة أن تجد في الشيوعية ما ينهض بها ويرفع من شأنها لأنها في الواقع لا تملك شيئا حتى تخشى ضياعه والتضحية به؟ ولكن الأمة العربية ليست شبيهة بشعوب أوزبكستان، وآذربيجان والقرخز، بل هي أمة شغلت ثلث التاريخ البشري... »[١٢٥].

وإذا كان عفلق قد تجنب تحويل هذا الاعتداد المعنوي إلى عرقية، فإنّ بعثيا مؤسسا آخر كان أكثر صراحة في الكشف عن هدا المنزع المتأثر بالظاهرة النازية لدى جيل التأسيس: «كنّا عرقيين معجبين بالنازيّة، نقرأ كتبها ومنابع فكرها، وخاصة

(١٢٣) في سبيل البعث: ص ٢٧.

(١٢٤) المصدر ذاته: ص ٧٣.

(١٢٥) عفلق في سبيل البعث، ص ٧٣.

نيتشه (هكذا تكلم زرادشت)، وفيخته (خطابات إلى الأمة الألمانية)... وكنا أول من فكر بترجمة (كفاحي) لأدولف هتلر»[١٢٦].

صحيح ان سامي الجندي باعترافه ينتمي أصلا إلى فرع زكي الأرسوزي قبل أن يندمج البعثان في بعث واحد؛ ولكن بعد انسحاب الأرسوزي (عام ١٩٤٤) صبّت أفكار الفرعين وعناصرهما في مجرى واحد بقيادة عفلق الذي استطاع تحويل هذه النزعة من مستوى التفاخر العنصري إلى مستوى الإعتداد بالقيم المعنوية للعروبة الذي بقي على أي حال خطاباً اكثر مما هو ممارسة .

ويكرر عفلق، بشكل أو بآخر في كتاباته القومية الأولى خاصة، الفكرة الهيغلية الرئيسة النابعة من مقولة العلاقة العضوية بين المطلق والأمة، بين الروح وتجلياتها القومية في التاريخ مؤكدا المنحى القائل إن القومية ليست حصيلة تكون اجتماعي – اقتصادي محدد بمرحلة تاريخية نسبية وإنما هي فكرة جوهرية مثالية عليا تسعى لتجسيد ذاتها في الأشكال الملائمة لها وتقاوم ما لايلائمها من تجليات حسية: «قبل البعثة، كانت الأمة العربية مجرد فكرة ومثال لا يقابلها في عالم الواقع شيء، ولا يحققها شخص حي، لذلك كانت قوية لأنها رفضت أن تتساهل وتقبل بواقع لا يلائمها، وانتظرت حتى أبدعت واقعا من فكرها ودمها وأحشائها»[١٢٧].

هكذا فالفكرة المثالية تخلق الواقع المحسوس وتبدعه، لا العكس [١٢٨]. ويتخذ حلول الروح في التاريخ صيغة الفكرة الهيغلية المفارقة من ناحية والفاعلة جدليا – من ناحية أخرى – في الواقع التاريخي لصياغته وفق صورتها ومثالها. وتأخذ الفكرة في الإنتصار على الواقع تدريجيا فتحقق شيئا من جوهرها: «... ولم تكن العلوم التى أنشأوها (أي العرب) والفنون التي أبدعوها، والعمران الذي رفعوه، إلا تحقيقا ماديا جزئيا قاصرا لحلم قوي كلي عاشوه في تلك السنوات بكل جوارحهم، وإلا رجعا خافتا لصدى ذلك الصوت السماوي الذي سمعوه، وظلا باهتا لتلك الرؤى الساحرة التي لمحوها يوم كانت الملائكة تحارب في صفوفهم، والجنة تلمع بين سيوفهم»[١٢٩].

---

(١٢٦) سامي الجندي، البعث، ص ٢١، ٢٧، ٣١.

(١٢٧) في سبيل البعث: ص ٦٣.

(١٢٨) يؤكد عفلق هذا المنحى الروحي المثالي بصورة تجعل الروح خالقة والمادة مخلوقة: «نعتقد بأنّ الروح هي الأصل في كل شيء، الدافع الروحي العميق لا يسيطر على المادة والوسائل فحسب، وإنما يخلقها أيضا» – المصدر ذاته، ص ١٠٤.

(١٢٩) عفلق في سبيل البعث، ص ٤٤.

وينطبق بذلك المبدأ الهيغلي على الظاهرة العربية – الإسلامية، وتغدو الأمة العربية واسطة لتجسد المطلق السماوي عن طريق اضطلاعها برسالة الوحي. ولكن المثال يبقى هو الأصل، أما الواقع فليس سوى الرجع والظل والصدى: «ما نستطيع تحقيقه في نفوسنا وفي المجتمع ليس إلا صدى باهتا، وليس إلا حقيقة ناقصة بالنسبة الى حقيقة أمتنا الخالدة . لنضع أمتنا المثالية فوق كل اعتبار: ... وما قيمة الأشخاص إلا بمقدار ما يتمثلون هذه الفكرة»[١٣٠].

وتعود الرسالة الدينية المطلقة لتعبر عن ذاتها لدى عفلق في مفهوم «الرسالة العربية الخالدة» التي تقوم على الإيمان ذي الطابع الغيبي، قبل كل شيء، وترمز إلى المثال المنشود المستند إلى حقيقة أن الأمة «لا تزال هي هي في جوهرها»[١٣١]. وهذه الرسالة الخالدة – نظير مطلق هيغل – ليست مثالا متعاليا على التاريخ ولكنها قوة قابلة للإنغماس والفعل في صيرورته الانية شأنها شأن الرؤيا الصوفية عندما تتحول إلى ثورة – في – التاريخ : «الخلود ليس بعيدا في الأفق، أو خارج نطاق الزمن. إنه ينبعث من أعماق الحاضر...»[١٣٢].

وهذا الحاضر العميق، حاضر الإنبعاث المشتمل على الخلود يحتوي الزمان كله فهو من ناحية يجذب الماضي إليه: «عندما نمشي بالابداع والحرية وتلبية حاجات صادقة وعميقة في حياتنا الحاضرة نلتقي بالروح التي كانت مهيمنة على ماضينا»[١٣٣]، وهو من ناحية أخرى يتمثل المستقبل، ذلك لأن المستقبل: «زمان نفسي نستطيع أن نحققه منذ الان، وأن نملكه، فنملك به الخلود...لسنا بحاجة إلى سنين ولا إلى أشهر، فقد يصل المرء إلى هذا المستقبل في ثانية واحدة، عندما يدرك الفرد ذاته المثالية[١٣٤]. إنه خلود كالرؤيا الصوفية ينكشف في لحظة الإدراك.

---

(١٣٠) المصدر ذاته: ص ١٢٤.

(١٣١) في سبيل البعث: ص ٧٧.

(١٣٢) المصدر ذاته: ص ٨٢– ويقول في موضع آخر: «كنت أجيب دوما بأن رسالة العرب الخالدة ليست للمستقبل، وإنما هي الان في طور التحقيق ..» – المصدر ذاته: ص ١٠٩.

(١٣٣) المصدر ذاته: ص ١٥٣.

(١٣٤) عفلق في سبيل البعث، ص ١٥٨.

ويبقى تفكير عفلق في نزوع دائم لتحقيق الإتّحاد بين القومية والمطلق، أو بين القومية والحقيقة وكأنه يخشى عليها إن بقيت مكتفية بذاتها خطر التدنس بمادية التاريخ وإرادات البشر: «البعض يقول مثلا بأن العروبة فوق الجميع. فهم يقصدون بالعروبة ما يقرره المجموع. وفي مثل هذا القول خطر. فنحن نؤمن بان العروبة فوق الجميع بمعنى انها فوق المصالح والأنانيات والإعتبارات الزائلة. ولكن شيئا واحدا نؤمن بأنه فوق العروبة، ألا وهو الحق. فالعروبة يجب أن ترتبط بمبدأ ثابت يكون هو الضامن الوحيد للتجدد والتكامل، ولاستمرار حياتها نحو النمو والإتساع. فيجب أن يكون شعارنا: الحق فوق العروبة، إلى أن يتحقق اتحاد العروبة بالحق»[١٣٥].

وذلك كما اتحد الحق – لدى هيغل – بالدولة البروسية وتجسّد فيها، فتحقق وجود الكلي العيني Concrete Universal في التاريخ[١٣٦].

ويمتد تأثير التراث الفكري الهيغلي ليشمل مفهوم عفلق لفكرة «الحرية» أيضا. فهو ينبه إلى قصور الفهم القائل إن الحرية تعني أساسا التخلص من الإستعمار والإستبداد بمختلف أشكالهما؛ ويلفت إلى أن فهم الحرية بمعنى « أن يكون الإنسان حرا طليقا من القيد» يمثل «أفقر معانيها»[١٣٧].

ثم يربط بين الحرية والقدر ليجعل منها التزاما بتصميم أعلى يتجاوز حرية الفرد والمجموع «القدر في المفهوم العامي شيء سلبي يقيدنا ويقتل فينا الحرية. أما إيماننا بما يكون محببا فيعني أننا تقمصنا القدر، وليس ثمة تناقض، بل يعني الإيمان بالروح. فسيرنا الشاق والجهاد الذي نبذله للوصول إلى الغاية كان له تصميم سابق لا يحد من حريتنا، ولكننا يجب أن نؤمن بأننا ننفذ إرادة الحرية»[١٣٨].

وتبرز في هذا المفهوم مفارقة احتواء فكرة الحرية على معنى الجبر والتقييد والإضطرار لأن «إرادة الحرية» هذه ليست فردية أو جماعية بشرية ولكنها ذات طابع ميتافيزيقي. إنها إرادة الروح وإرادة القدر الذي يجب ان نتقمصه لايماننا به[١٣٩]

---

(١٣٥) عفلق في سبيل البعث، ص ٨٢.

(١٣٦) Hegel, pp. 13-18.

(١٣٧) في سبيل البعث، ص ٥٣ ١–٥٤ ١.

(١٣٨) في سبيل البعث، ص ٥٤ ١.

(١٣٩) هيجل:

"History of the World is nothing but the development of the Idea of Freedom"
... But Objective Freedom demand the subjugation of the mere contingent will". See Hegel,: p. 456.

وعليه فالحرية ليست أن نفعل ما نشاء وإنما أن نلتزم بما شاءته لنا الإرادة (التي تكاد تتطابق مع مفهوم الإرادة الإلهية في الدين): «إن ما سيجبرنا على العمل هو فكرة الرسالة، ونحن مضطرون مقيدون أن نعمل بحرية(؟) في سبيل غاية معينة إنسانية، أي نقيم مجتمعا مثاليا، وأن تسود المثل العليا التي نؤمن بها»(١٤٠).

ولكي لا يتحول هذا المفهوم من حرية إلى جبرية مطلقة نرى عفلق يوفق بين حرية الإرادة وحتمية الإلتزام بما هو أعلى منها عن طريق إرادتها له: «فكرة القدر تابعة لحيوية الأمة. فتارة تكون عامل حيوية ودفع، وتارة عامل جمود وتأخر . فالقدر مثلا هو المثل الأعلى الذي تنشده الإنسانية، أي إننا نحن نريده ثم بعد ذلك يخرج عنا ويأمرنا فيما بعد. للقدر مفهوم عامي وهو أن الإنسان لا استطاعة له ولا قوةولا حول. والقدر بمعنى آخر مناقض لذلك. هو المثل الأعلى الذي نسعى له، هو التعبير عن إرادتنا، ولكن لكي نعطي هذا المثل قوة فوق قوة الفرد، نجعله شيئا أزليا، أي من قوانين الكون، ويجب أن نصل إلى ذلك، أي أن نصبح أكثر من أفراد، نصبح التاريخ، نصبح الطبيعة»(١٤١).

وفحوى هذا التوفيق بين القدر والحرية، وبين الجبر والإختيار، يستند إلى الفكرة الهيغلية القائلة إن الحرية تتحقق عن طريق معرفة إرادة الروح المطلق وإطاعتها والعملعلى تحقيق تجسدها بحرية(١٤٢).

فنحن، من حيث كوننا أفرادا، نحقق أعلى قدر من حريتنا باكتشافنا تلك الإرادة المطلقة والخضوع لمشيئتها والعمل بمقتضاها.

وأهم ما ينجم عن هذا المفهوم التقليل من أهمية الإرادات الفردية والإرادة العامة للأفراد المعاصرين الأحياء من مجموع الأمة، والميل إلى خلق إرادة تاريخية كونية عليا تصبح إطاعتها هي الحرية. وهذا هو المفترق الذي يتعارض فيه المفهوم المثالي الألماني للإرادة عن المفهوم الفرنسي الإنجليزي لها الذي يعتبر الفرد غاية في حد ذاته، ويرى في إرادة الأغلبية المعاصرة (المبدأ الديمقراطي) الكلمة الفصل لتقرير مصير الأمة.

---

(١٤٠) المصدر ذاته: ص ١٥٤.

(١٤١) في سبيل البعث: ص ١٥٣.

(١٤٢) Hegel, pp. 50, 456-457.

لذلك تسـود في المفـهـوم الألماني، الذي ينحـاز إليـه عـفلق، إرادة القـائد البطل، أو الحزب القائد الذي يتقمص القدر وينطق باسم تلك الإرادة العليا، ويضمحل بالمقابل الايمان بالديمقراطية (الليبرالية) وقيمها الفردية التحررية.

إذ مع إيمان عفلق بأنّ للفرد «قيمة كبرى» فإنه يرى « بأن فلسفتنا لا يجوز أن تؤله الإنسـان... لأن تأليـه الإنسـان يعني وثنيـة أي فـقـدان الإيمان... وهـبـوط المثل العليـا وتحلل الفرد من المثل الأخلاقية»(١٤٣). والفرد ليس «غاية هذه الحياة» وإنما هو وسيلة، وإن يكن «وسـيلة مـقـدسـة» و «لا نقـول له أنت كإنسـان بل كفـرد في أمـة عليك أن تفي بشروط أمتك»(١٤٤)، وليس له إلا أن يقول: «هذا هو قدري فلأكن به خليقا»(١٤٥).

لهذا كـان من الأقـرب إلى طبـيـعـة الأشـيـاء أن يـتـجـه البـعث نحـو مـزيد من القـيم السلطوية الكلية على حساب شعاراته الديمقراطية الأولى في البدايات. غير أن هذا الفهم الميتافيزيقي السلطوي لمسألة الحرية لا تنعكس حقيقته في الأدبيات السياسية للحزب، ونجد بدلا عنه حديثا عاما عن حرية الشـعب والجماهير بشكل مطلق(١٤٦)، دون إيضـاح ماهية الأسس الفكرية التي تحكم مفـهـوم مؤسـسـه للحـرية، والتي تمثل على الأرجح موقف الحزب الحقيقي منها(١٤٧)، أعني إخضـاع الحرية لما يناقضـها من مفاهيم سلطوية غامضة وشبه غيبية يستبد باسمها «البطل القومي»!

---

(١٤٣) في سبيل البعث: ص ١٥٤.

(١٤٤) المصدر ذاته.

(١٤٥) المصدر ذاته: ص ٣١. راجع البحث في الإنسان الفرد من حيث هو وسيلة (لموضوعية التاريخ) ومن حيث هو غاية متحدة (مع موضوعية التاريخ) في :.Hegel, Philosophy of History, pp. 33-34
ويلاحظ أنّ عفلق هنا لا يريد إلغاء دور الفـرد تماما، ولكنه لا يميل إلى اعـتـبـاره غـاية مطلقـة في حد ذاتها. ونراه يتوصل إلى الصيغة التوفيقية بين الفردية والجماعية: فرد – في – أمّة. ولا يبقى من مجال للبطولة غير الإلتحام بإرادة القدر الأرفع من إرادة الفرد والجماعة معا.

(١٤٦) راجع مـثـلا منشـور «الديمقـراطيـة الشكليـة والديمقـراطيـة الثـورية الشـعـبيـة» في كـتـاب: نضـال البعث(وثائق حزب البعث العربي الإشتراكي)، الجزء السابع، ص ١٢٦–١٢٩.

(١٤٧) يتّضح مثلا – بالإضافة إلى ما تقدم – إيمانه بالبطل الفرد المعبر عنْ الإرادة الكلية للأمة بشكل مطلق وأبدي: «عند البعثة كانت الأمة العربية رجلا واحدا وكان هذا الواحد كافيا ليمثّلها في ذلك الحين وإلى ألوف السنين ...» – في سبيل البعث: ص ٦٤؛ ومن هنا ينبع مفهوم «الطليعة» التاريخية في فكر البعث.

د- الحيوية العربية والمطلق الإسلامي:

هذا المكون الرابع من مكونات العنصر الإيماني لدى عفلق هو أهمها وأكثرها خطرا لأنه حصيلة المكونات الثلاث الأخرى فقد اندمج الشعور الرومنطيقي الثوري بالمحبة المسيحية بالمثالية الألمانية ومطلقاتها لتصب جميعا في تيار «الحيوية العربية» وهي مفهوم فيضي باطني فاعل في الأرض والتاريخ، يتدفق إلى أعلى باتجاه «المطلق الإسلامي» الإلهي الكلي الذي هو بدوره قوة إيمانية فاعلة من خلال القدر في الكون، ومتجسدة في تلك الحيوية. هو بحكم فاعليته التاريخية والكونية ليس تجريدا أفلاطونيا متعاليا، وليس محركا أرسطيا ثابتا؛ وإنما هو أقرب ما يكون - كما تبين - إلى مطلق هيغل، الفاعل المتجسد في التاريخ قدرا إيجابيا خلاقا.

وقد مر بنا كيف ربط عفلق بين فكرة الحيوية وفكرة القدر في قوله: «فكرة القدر تابعة لحيوية الأمة، فتارة تكون عامل حيوية ودفع، وتارة عامل جمود وتأخر»[١٤٨]؛ وعندما تتحد الحيوية بالقدر في الاتجاه الصحيح يتمخض تاريخ الأمة بانبثاق كوني شمولي كالإسلام. فالقدر «هو المثل الأعلى الذي تنشده الإنسانية»؛ والحيوية العربية عندما حملت رسالة القدر ونشدت مثلها الأعلى جذبها المطلق الإسلامي إليه واتحد بها وصار قدرها المحبب[١٤٩]».

إن هذا الاتصال بين الحيوية العربية والقدر الإلهي هو حجر الأساس في تحديد ماهية الكيان القومي وطبيعة قيمه ومصدرها: ثمّ يظهر الإسلام فيحدث انقلابا في حياة العرب وفي أنفسهم. فالقيم لم تعد تستمد من المجموع، كما ان الفرد ليس هو الذي يفرضها. إنها تصدر من مكان هو فوق المجموع والفرد معا... أما صدر الإسلام فإنه، من ناحية أخرى، يمثل إتحاد النفس العربية مع القدر بعد أن كانت متجاهلة له، فتصبح إرادة القدر هي إرادتها بعد عزلة المكان ووحشة الزمان، ويصبح العالم كله، لا بل الكون وكل ما هو منظور وغير منظور، مسرحا لنشاطها، ولتطبيق هذه القيم الجديدة في الحياة العربية»[١٥٠].

ومن أبرز الصيغ في تحديد ما هية العلاقة بين العنصرين، وأعمقها أثرا في المزج التوفيقي المحكم بينهما، وفي توجيه موقف البعث من هذه المسألة، قول عفلق في

---

(١٤٨) في سبيل البعث: ص ١٥٣.

(١٤٩) المصدر ذاته: ص ٣١-٣٢.

(١٥٠) في سبيل البعث: ص ٧٩-٨٠.

«ذكرى الرسول العربي» (عام ١٩٤٣): حركة الإسلام ... ليست بالنسبة إلى العرب حادثا تاريخيا فحسب، تفسر بالزمان والمكان، وبالأسباب والنتائج، بل إنها لعمقها وعنفها واتساعها ترتبط ارتباطا مباشرا بحياة العرب المطلقة، أي إنها صورة صادقة ورمز كامل خالد لطبيعة النفس العربية وممكناتها الغنية واتجاهها الأصيل. فيصبح لذلك اعتبارها ممكنة التجدد دوما في روحها، لا في شكلها وحروفها، فالإسلام هو الهزة الحيوية التي تحرك كامن القوى في الأمة العربية فتجيش بالحياة الحارة جارفة سدود التقاليد وقيود الاصطلاح، مرجعه اتصالها مرة جديدة بمعاني الكون العميقة، ويأخذها العجب والحماسة فتنشأ تعبر عن إعجابها وحماستها بألفاظ جديدة وأعمال مجيدة، ولا تعود من نشوتها قادرة على التزام حدودها الذاتية، فتفيض على الأمم الأخرى فكرا وعملاً، وتبلغ هكذا الشمول»[١٥١].

وبالنظر لهذا الترابط العضوي بين الحيوية القومية والمطلق الديني يصعب التحديد – في فكر عفلق – أيهما المنبع وأيهما المصب، أيهما البذرة وأيهما الشجرة، أيهما الصورة وأيهما الهيولى[١٥٢]. إن تحليل ساطع الحصري للعلاقة المحددة بين القومية والدين غير وارد في هذا المزيج الحيوي – الصوفي الذي ينطوي مع هذا في صميمه على قدر من التجاذب والتصارع الخفي الكامن في المركبات التوفيقية: تارة باتجاه اعتبار الإسلام أصلا، وأخرى باعتبار العروبة هي الأصل.

ويمكن إيجاز تاريخ هذا التجاذب في ثلاث مراحل:

---

(١٥١) في سبيل البعث: ص ٤٣-٤٤.

(١٥٢) نحسب أنّ عفلق في طرحه لهذه القضية وطريقة مقاربته لها قد ترك مجال الإختيار مفتوحا بين التفسيرين الإلهي والبشري؛ حيث يمكن الإستدلال من مجمل أقواله وروحها – بأن الإسلام مثالية سماوية(إلهية) تجسدت في العروبة أو انه مثالية قومية عربية (بشرية) طمحت للتسامي نحو المطلق الكوني.

ولهذا استطاع البعث أن يجمع بين متدينين ملتزمين وبين علمانيين غير ملتزمين دينياً، فسّرت كل فئة منهم أقوال «المعلم» بما يلائمها.

إذا صحّ هذا التفسير، فإنه يفتح المجال لوجود علمانية معتدلة في فكر البعث تترك حرية التدين للمتدين وتمنح حق التحرر العقيدي لغير الملتزم بالدين (وإن كانت لا تعترف بحقّ الإلحاد ونشره – في سبيل البعث: ص ١٤٣-١٤٤).

أ- مرحلة البداية حيث جرى التأكيد على العلاقة العضوية بين العروبة والإسلام، مع الميل إلى تغليب الشمولية الإسلامية في احتوائها للوجود القومي العربي المتميز. وهي المرحلة التي كان يطرح خلالها عفلق هذه المسألة على النحو التالي (١٩٤٣): «الإسلام بالنسبة إلى العرب ليس عقيدة أخروية فحسب، ولا هو أخلاق مجردة، بل هو أجلى مفصح عن شعورهم الكوني ونظرتهم إلى الحياة، وأقوى تعبير عن وحدة شخصيتهم»[١٥٣].

ولكن على الرغم من هذا الموقف الإيجابي من الإسلام - وهو ما جعل الماركسيين يصفون عفلق بالوسطية الإصلاحية المحافظة[١٥٤]؛ فإن المحافظين الإسلاميين من زاويتهم يخامرهم الريب في حقيقة موقف عفلق ويشعرون انه علماني في جوهره بأكثر مما يبدو في الظاهر، مستدلين بذلك على مسلك البعثيين في مواقفهم العملية الميالة للعلمنة و «غير الودية» من الإسلام»[١٥٥]. وهما يربطان (تحت هذا العنوان الدال) بين: «التبشير والحركات القومية». ويرى شيخ أزهري كان قريب الصلة بالإخوان المسلمين ومن القائلين بإسلامية العروبة وهو الشيخ محمد الغزالي المعروف بافكاره الدينية غير المتزمتة، إن تشديد البعث على «قومية» الإسلام وخصوصيته العربية يستحق التكفير. يقول : «روّج دعاة البعث العربي القول بأنّ الإسلام نهضة عربية خالصة، وبالتالي يعدون محمدا زعيما عربيا فحسب لا صلة له بالوحي، ولا تربطه بالسماء شريعة. وهذا هو الكفر عينه»[١٥٦].

كما يلمح المحافظون إلى أنّ عفلق في اشتراكيته مدين للشيوعية بأكثر مما يعلنه، وميال لها بأكثر مما يظهره - وما يمكن أن نقوله بأمانة هنا هو أن شباب البعث يبدو أقرب إلى العلمنة والعقلنة من روحانية «الاستاذ». لذلك تراه حريصا على تذكيرهم «بالقيمة الثورية للإيمان بالله والدين الحق».

ب- مرحلة وسطى تبدأ مع مطلع الخمسينات (فترة التحالف القومي مع الماركسيين بين ١٩٥٤-١٩٥٨/ وهي الفترة ذاتها التي تصادم فيها التيار

---

(١٥٣) في سبيل البعث، ص ٤٩.

(١٥٤) حنا، الاتجاهات الفكرية: ٥٨.

(١٥٥) خالدي وفروخ، التبشير والاستعمار، ط٥، ص ١٧٦.

(١٥٦) محمد الغزالي، حقيقة القومية العربية، ص ٢٠.

القومي ممثلا في الناصرية بالتيار الديني-السياسي المتمثل في الإخوان المسلمين ١٩٤٥). وفي هذه المرحلة تغلب على كتابات عفلق نظرة قومية عصرية أقل تصوفا وأقرب إلى المنزع العلماني والنظرة العلمية والواقعية التاريخية.

في عام ١٩٥١، وعندما تطرح مسألة العلمانية بسوريا (متمثلة في النص أو عدمه على الدين الرسمي للدولة)، نجد البعث يقف إلى صف العلمنة؛ ويعالج عفلق هذا الموضوع الشائك – بحذر ومداراة لجانب العقيدة والايمان والروح – ولكنه يخلص إلى وجوب الفصل بين الدين والدولة بعد أن يؤكد رفض البعث للإلحاد: «علمانية الدولة بهذا المعنى ليست إلا إنقاذا للروح من شوائب الضغط والقسر.. وما دام الدين منبعا فياضا للروح، فالعلمانية التي نطلبها للدولة هي التي بتحريرها الدين من ظروف السياسة وملابساتها، تسمح له بأن ينطلق في مجاله الحر في حياة الأفراد والمجتمع وبأن تبعث فيه روحه العميقة الأصيلة التي هي شرط من شروط بعث الأمة»(١٥٧).

إنّ علمانية الدولة، بالمعنى السياسي، يتم التصريح بها؛ ولكن الدين مع هذا يبقى شرطا من شروط بعث الأمة.

وفي عام ١٩٥٧ يتحدث عفلق عن العلاقة بين الدين والقومية حديثا علمانيا يقرب من رأي ساطع الحصري فيما يشبه الفصل التام بينهما، وتختفي تلك اللهجة الإيمانية التي تحيط العلاقة بين العروبة والإسلام بهالة من القدسية: «والعرب اليوم لا يريدون أن تكون قوميتهم دينية، لأن الدين له مجال آخر. ليس هو الرابط للأمة، بل هو على العكس قد يفرق بين القوم الواحد* وقد يورث – حتى لو لم يكن هناك فروق أساسية بين الأديان – ، نظرة متعصبة وغير واقعية»(١٥٨) يصبح الإسلام، بل الحضارة الإسلامية كلها، عنصرا واحدا من مكونات العروبة بين عناصر عدة أقدم منه: فالأمة العربية اليوم وارثة لتراث حضاري غني وواسع يشمل شتى الحضارات التي

---

(١٥٧) في سبيل البعث: ص١٤٤.

* قارن موقفه هذا (عام ١٩٥٧) بموقفه السابق (عام ١٩٤٣): «الاسلام ... أقوى تعبير عن وحدة شخصيتهم» – المصدر ذاته: ص ٤٩.

(١٥٨) المصدر ذاته: ص ٢١٣.

دخلتها وتفاعلت معها من مصرية واشورية وبابلية وفينيقية..»[١٥٩].

وبخلاف تلك الهوية الروحية الإسلامية التي أعطاها للعروبة في البداية، نجده في هذه المرحلة يميز بين الهويتين ويرفض الهوية الإسلامية العامة وما يرتبط بها من فكرة الدولة الدينية. يتساءل (١٩٥٥) عن «الإسم» المعبر عن هوية هذه المنطقة، ويجيب: «فالإسلام الذي هو أقرب ما يكون إلى الواقع وإلى الماضي وإلى المستقبل هو العروبة. فإذا قلت الإسلام فسنختلط مع عالم آخر نصطدم معه بالمصالح... فالدولة الدينية كانت تجربة في القرون الوسطى وتجربة انتهت بالفشل»[١٦٠]. وهو يرى هنا أن دولة الخلافة التي تجسد فيها الإسلام السياسي لقرون من ضمن هذه التجربة»[١٦١].

ج- بعد أن أخفق الحزب في الإستمرار في الحكم بالعراق عام ١٩٦٣ وانشق الجناح «اليساري» عن قيادة عفلق في سوريا عام ١٩٦٦ واتهمها «باليمينية والرجعية»؛ وجاءت هزيمة يونيو ١٩٦٧ بآثارها الفكرية وما يترتب عليها من إعادة النظر في كثير من المفهومات والمواقف، وصمت عفلق لفترة من الوقت وكاد ينقطع عن النشاط الحزبي؛ بعد هذه التطورات، عاد عفلق إلى منطلق البداية ولم يكمل تحوله العلماني. ونجده عام ١٩٧٦ يقف وقفة شاملة وصريحة من هذه القضية القديمة المتجددة (علاقة العروبة بالإسلام). فيطرحها بالروح ذاتها التي عالج بها القضية عام ١٩٤٣ في «ذكرى الرسول العربي»، مع زيادة الميل نحو الإسلام وإعطائه صفة «المطلق» الذي لا ترقى إليه «نسبية» العروبة المعاصرة ذاتها. يقول: «قراءة للتراث تعطي للثورات في العالم، ولثورات هذا العصر، بما فيها الثورة العربية، نسبية معينة، لأنها جميعا ثورات بشرية بحدود طاقة الإنسان مهما بلغت هذه الطاقة. وتجربة الأمة العربية من خلال الإسلام فيها شيء مطلق، في حين ان كل شيء اخر نسبي. قد يعيش عشر سنوات، أو مائة سنة، ولكن ليس فية صفة الخلود»[١٦٢].

---

(١٥٩) في سبيل البعث: ص٢١٣.
(١٦٠) المصدر ذاته: ص ١٦٦.
(١٦١) المصدر ذاته: ص ١٦٧.
(١٦٢) ميشيل عفلق، «الاسلام عقيدة وجهاد في سبيل العقيدة»، مجلة العلم والتعليم (تونس) العدد٩، السنة الثانية (١٩٧٦)، ص ٥.

وهذا يعني ان «الرسالة العربية الخالدة» - من هذا المنظور ما هي إلا ذلك المطلق الإسلامي الذي يرفع العروبة فوق ما هو نسبي من ثورات وقوميات وظاهرات أخرى، ويمنحها - وحدها - صفة التفرد وامتداد اللانهائي.

وانسجاما مع هذه العودة إلى المنطلق الأصلي يؤكد عفلق رفضه للعلمانية من حيث هي فكرة إعتقادية شاملة في القومية والوجود، ويتبرأ من الدعوة إليها: «في بداية تجربتنا كانت هناك دعوات واتجاهات قومية تقول بالعلمانية، وتعتبر بأن القومي العربي هو الذي يتجرد من معتقداته الدينية، ويلتقي مع أخيه العربي على صعيد القومية العربية الحقوقية والرابطة الوطنية. وكان لهذا المذهب رواج كبير بين الشبيبة المثقفة ولكننا لم نستسغه ولم ننخدع به. واعتبرناه في أحسن الحالات تفسيرا سطحيا وجامدا غير معبر عن الروابط العميقة التي تربط العربي بقوميته. وكان من الجائز الإشتباه بهذه الدعوة لأن المستعمر الأجنبي الغربي الذي كان يحتل أقطارنا، لم يكن يخفي ارتياحه لهذه العلمانية بل كان يشجعها، لأن ذلك يؤدي إلى إفقار قوميتنا من دمها ومن نسغ الحياة فيها، ومن أصالتها وروحها، لذلك كان من أول ما تصدينا له هو هذه القومية المجردة[١٦٣]. أذكركم ببعض الكلمات التي كانت تشير إلى ذلك، فهناك اشارة في كراس «ذكرى الرسول» إلى القومية التي تأتينا من الغرب على النمط الأوروبي وتشير إلى الفارق بين قوميتنا وبين القوميات الغربية، وإلى أن الإسلام هو تاريخنا وهو بطولتنا وهو لغتنا، وفلسفتنا ونظراتنا إلى الكون، وأشياء كثيرة يصعب حصرها وتعدادها. فما الذي يضطرنا، لكي نكون قوميين سليمي الإنتماء، أن نطرح كل هذا من حياتنا ونضعه على الهامش؟ فإذن نحن ذهبنا بكل بساطة وصراحة إلى الواقع الحي. وما هو واقعنا الحي؟ هو العلاقة العضوية بين العروبة والإسلام. أما العلمانية بمعنى ان الدستور والقوانين لا تميز مذهبا على آخر في القبول للوظائف أو كذا وكذا، هذه أمور بسيطة ونسلم بها...»[١٦٤].

(١٦٣) إنّ عفلق بربطه هنا بين الدعوة العلمانية والاستعمار يلتقي بالفكر الديني المعاصر الذي يؤكد على الصلة الوثيقة و «المشبوهة» بين الجانبين. راجع مثلا: د. محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، ط٤، ص ٢٢٧ وما بعدها.

(١٦٤) ميشيل عفلق، «الاسلام عقيدة ووجهاد في سبيل العقيدة»، مجلة العلم والتعليم (تونس) العدد ٩، السنة الثانية (١٩٧٦)، ص ٥-٩.

وهكذا تنحسر العلمانية في تفكير عفلق – في مرحلته الأخيرة – لتحتفظ بمساحة هامشية لا تتعدي مسألة المساواة في الوظائف أو تكاد، أما العلمانية بمعنى النظرة العلمية العقلية المستقلة عن الغيبيات في تقرير قضايا الوجود والتاريخ والمجتمع والتوجه القومي العام، فإن عفلق لايترك مجالا للشك في رفضه إياها[١٦٥]. في هذه المرحلة الأخيرة التي خضع فيها تفكيره لتجربة «البعث» في حكم العراق.

ثانياً: العنصر العقلاني الواقعي المادي في فكر عفلق

كما أبنا، فإن الفكر الماركسي المادي من المكونات المبكرة في التكوين الفكري لعفلق منذ أيام دراسته بفرنسا. وعلى الرغم من انه اتخذ مواقف نقيضة لمبادىء هذا الفكر في العديد من القضايا الجوهرية – بعد تحوله عنه منذ ١٩٣٦ – إلا أن الماركسية ظلت عامل شد وجذب في تفكيره، يقترب منها حينا وينفر منها أحيانا. غير انها موجودة هناك في طويته [١٦٦]. ومعظم مواقفه المثالية في القومية والروح تعد ردا مباشرا على المواقف الماركسية منهما. فالماركسية هي «الصوت الآخر» الذي يجادله عفلق، وكما يحدث للمجادلين الذين يطيلون الجدل مع خصومهم، فإنه اكتسب قدرا لا يستهان به من طبيعة تفكير مجادليه.

ويمكن إيجاز تاريخ العلاقة بين تفكير عفلق والماركسية في المراحل التالية:

١– مرحلة تقبله النظري للماركسية قبل ١٩٣٦ حيث يقرر انه كان ماركسيا حتى ذلك الوقت مع بعض التحفظات[١٦٧]. ولا بد أن نلاحظ هنا ما للأفكار التي تدخل في تكوين المرء مرحلة الشباب والتفتح من أثر غير يسير في مجرى تطوره.

---

(١٦٥) في التاريخ للأفكار العلمانية يتم عادة التمييز بين نوعين منها: نوع فكري إعتقادي يفرض فكرته العقلانية الخالصة على المجتمع ويتخذ موقفا إنتقاديا من الدين كله ويعتبر العلمانية دعوة فلسفية – إجتماعية ذات مضمون شامل ويعرف هذا النوع باسم (Laicisme). أما النوع الثاني فهو قانوني حقوقي يفصل بين الدين والحكومة لكنه لا يتعرض للدين في مجالاته الإجتماعية والأخلاقية والاعتقادية ويعرف باسم (Laicite)– وهو ما يتقبل عفلق بعضا منه. راجع:

J. Boulos, "La Iaicite et Ia Proche - Orient ", en Reflexions sur La Laicite, pp. 66-70.

(١٦٦) يلخص أحد الباحثين هذا التأثير بقوله: «لقد طبعت الماركسية أفكارهما (عفلق وبيطار) بطابع ثابت، ليس فقط في حقل الديالكتيك والإشتراكية، وإنما أيضا في انجذابهما للرؤى والإعتقادات المخلصية، ونهجهما الرسولي في السياسة»– أنظر Kerr, p. 10؛ وهو يقصد بذلك ما في الماركسية من وعد شبه ديني بعدالة يحققها دعاة تختارهم حتمية التاريخ.

(١٦٧) باتريك سيل، ص ٢٠٠– ذلك ما كشفه عفلق للباحث في حوار معه عام ١٩٦١.

٢- ردته ضد الماركسية منذ ١٩٣٦ عندما مرّ بأزمة روحية - فكرية توقف خلالها عن الكتابة (١٩٣٦-١٩٣٨) ثم خرج بفكرته القومية الروحية المثالية. وتمتد هذه المرحلة بين ١٩٣٦-١٩٥٥ وتبلغ ذروتها حوالي ١٩٤٤ حيث اتصف فكره بالتصلب والرفض القاطع لمادية الشيوعية وصراعيتها وأمميتها، وعلى الأخص تجاه الشيوعية المحلية العربية لتناقضها في نظره مع روح العروبة وخصوصيتها.

٣- مرحلة انفتاح ومصالحة جديدة تبدأ عام ١٩٥٦. «وقد جاءت هذه المرحلة التي تميزت بالإنفتاح على الفكر الماركسي بعد المؤتمر العشرين للأحزاب الشيوعية الذي انتهى إلى إحداث تطور عميق في الحركة الشيوعية وفي علاقتها الفكرية والتنظيمية بالتجارب القومية التحررية...»[١٦٨].

وتمثل هذه المرحلة فترة تصاعد المد القومي اليساري (البعثي - الناصري) وتحالفه المؤقت مع الماركسية.

٤- ردة فعل جديدة ضد تطرف العناصر الميالة للماركسية داخل الحزب، والتي تكرست بانشقاقات عام ١٩٦٦ وسيطرة «الجناح اليساري» على الحكم في سوريا وإبعاد عفلق. ويمثل كتاب «التجربة المرة» لمنيف الرزاز - وهو من المقربين لعفلق- خير معبر عن مناخ هذه المرحلة حيث حصل انشطار واضح في المعادلة التوفيقية بين الإتجاه القومي والإتجاه الإشتراكي[١٦٩]؛ ولاذ عفلق بالصمت خلال هذه الفترة و «هاجر» إلى البرازيل بين ١٩٦٤-١٩٦٨ (ولقد كانت البرازيل «المهجر» التاريخي للرومانسية القومية منذ مطلع القرن!).

٥- العودة لانفتاح جديد، متوازن وحذر، تجاه الماركسية والشيوعية المحلية بعد هزيمة١٩٦٧ حيث واجه القوميين والماركسيون تراجعا كبيرا اضطرهم لنوع من التحالف أمام ضغط قوى المحافظة التي استعادت زمام المبادرة. ويمثل هذه المرحلة - فكريا - كتاب عفلق «نقطة البداية» الذي طرح فيه العودة إلى الجذور مرة أخرى[١٧٠].

---

(١٦٨) د. الياس فرح، تطور الفكر الماركسي، ط ٢، ص٢٤٧.

(١٦٩) أنظر نقد الرزاز للجناح العسكري «اليساري» في التجربة المرة، ص ١٠١-١٠٣.

(١٧٠) في هذه المرحلة الأخيرة يتوقف عفلق ليلخص تاريخ علاقة البعث بالشيوعية وليبرز الخلاف التاريخي بينهما لاعتبارات قومية مبدئية، ثم يخلص الى تصور العلاقة الجديدة: «إنّ موقفنا اليوم من الماركسية والشيوعية لم يعد موقفاً سلبياً، ان الماركسية نظرية إشتراكية، وهي أول النظريات وأهمها. وليس جائزا أن ننظر للماركسية نظرة تعصّب ... ويجب أن ننفتح عليها انفتاحا موضوعيا وعند خلافنا معها يجب أن نقارع الحجة وأن لا نتزمت؛ علينا أن نرى الحق والصواب أينما كان» - ميشيل عفلق، نقطة البداية، ص ٢٣١.

توضح هذه المراحل المتباينة بجلاء ذبذبة التوتر بين طرفي المعادلة في فكره بين العنصر الإيماني الباطني الراسخ في تكوينه، والعنصر الواقعي المادي الذي لا يقل تأثيرا وضغطا بسبب تزايد المؤثرات المعاصرة وتغييرها للواقع الإجتماعي العربي ذاته، وتراجع الرومانسية والروحية المثالية لصالح الواقعية ونزعة العقلنة. وكان لا بد لعفلق أن يستجيب لهذا الجانب الآخر ويتوافق معه بالنظر لتعامله المستمر - حزبيا - مع معطيات الواقع ومتغيراته. والحق ان فكرة التوفيق بين الإيمان الصوفي والعلم المادي الحديث، أو بين الروح القومية الباطنية والإشتراكية العلمية المادية، ليست فكرة غير معهودة لدى عفلق. فقد تنبه إليها منذ وقت مبكر وهو يتأمل تجارب الشعوب الأوروبية، وعلى الأخص الشعب الروسي، ويحاول الإستفادة منها عربيا أو المقارنة بينها وبين تجربة العرب على أقل تقدير.

في عام ١٩٤٤ كتب يقول: «أما في روسيا فللشيوعية صلة بروحها القومية الخالصة، يعرف ذلك من اطلع علي كتابات (تولستوي) و (ديستويفسكي). وقد تنبأ هذا الأخير عن الثورة الشيوعية والمجتمع الشيوعي، وتوقع مجيئها كنتيجة لانجراف أمته مع تيار الفكر الغربي المادي. والحق إن الشيوعية في روسيا هي مزيج من التصوف الروسي والعلم الأوروبي»[١٧١].

إنه يذكر ذلك في مجال تمييزه بين الشيوعية الروسية والقومية العربية، ولكن هذا الموقف ينطبق أيضا في جوهره على فكره وفكر البعث بعامة. فهذا الفكر في التحليل النهائي هو مزيج من التصوف الشرقي (المسيحي - الإسلامي) والعلم الأوروبي.

وعلى الرغم من أن عفلق لم يعتبر تأثير الفكر الأوروبي الحديث على العرب تأثيرا إيجابيا، وشدد على نتائجه السلبية، حيث أشار (١٩٤٣) بنفور إلى: «بذور التفكير الإفرنسي الذي سمّم النهضة العربية الحديثة منذ ولادتها بدخوله في مصر مع حملة بونابرت»[١٧٢]؛ ورأى في اتجاه تفسير الإسلام بالمقاييس الغربية «اتجاها أشوه حيث

---

(١٧١) في سبيل البعث، ص ٧٢؛ هذا الجمع بين التصوف والمادية المتطرفة كان واردا في تكوين البعث: «اتهمنا بالإلحاد وكان ذلك صحيحا.... نؤمن بالشعور الديني، بصوفية الأديان، أما دين الآخرين (قصد: دين الجماعة) فقد كنا ضده» - انظر سامي الجندي، البعث، ص ٢٧.

(١٧٢) في سبيل البعث، ص ٧٢.

يجهد المفسرون أنفسهم، ويرهقون نصوص تاريخهم وقرآنهم، ليظهروا ان مبادئ حضارتهم وعقيدتهم لا تختلف عن مبادئ الحضارة الغربية... مقرين (للغرب) بصحة قيمه وأفضليتها» (١٧٣) – على الرغم من ذلك، فإنه أشاد في مرحلة تالية (١٩٥١) بالدور التوفيقي الذي تقوم به سورية بين الأصالة العربية والحداثة الغربية، وعد ذلك: «وضعا قوميا ممتازا» لأن «سوريا تمثل النقطة الوسط بين التيارات التي تتجاذب العرب في هذا العصر. فصدرها منفتح لتأثيرات الحضارة الغربية وقلبها زاخر بالعواطف والذكريات العربية. لذلك كان كل تفاعل بينها وبين حضارة العصر الحديث، يهز فيها وجدانها العربي، ويؤدي إلى تعبير جديد عن هذا الوجدان المستيقظ على شروط الحياة الجديدة. في حين نرى الأقطار العربية الأخرى موزعة بين طرفين متطرفين. فهي إما شديدة البعد عن تأثير الحضارة الحديثة، بعدا يترك الوجدان القومي هاجعا متبلدا وإما شديد القرب من تأثير هذه الحضارة بشكل يطغى على هذا الوجدان فيجعل يقظته أشبه بيقظة المحموم تذهله عن شخصيته وهويته...»(١٧٤).

وهذا يعني أن التأثير الحضاري الغربي موقظ للوجدان القومي وليس ضارا أو ساما من حيث هو، وانه ضروري لمعادلة التوازن بين الطرفين(١٧٥). حسب تنظير عفلق في هذه المرحلة.

ومنذ عام ١٩٥١ نرى عفلق يرفع الجانب المادي في الحياة إلى مكانة هامة في أولويات فكره حيث يقول: «لعل أهم ما يميز هذا العصر اكتشافه لحقيقة كبرى هي أهمية الإقتصاد وتداخله في مختلف نواحي الحياة الإجتماعية والفردية»(١٧٦).

---

(١٧٣) المصدر ذاته: ص ٤٨

(١٧٤) في سبيل البعث، ص ١٣٨

(١٧٥) كما يشيد عفلق بثورة أوروبا على الدين التقليدي ويعدها عملا تحريريا إنسانيا «هذه الثورة حملت بذور الخلق والإصلاح، لأنها هزّت المجتمع والأفراد هزا عنيفا، وأرجعتهم إلى نفوسهم... وحرّرتهم،... حرّرت إنسانيّتهم، وحرّرت شخصيّتهم، «ويرى انها «إيمان بمثل وبقيم إنسانية رفيعة». ولكنه – من منطلق توفيقيته – يقرّر انّ نقض الدين التقليدي يمثّل «نصف المشكلة»، وانه لا بد من إكمال دورة التطور بالعودة إلى الدين في «مراميه الأولى».. أنظر: في سبيل البعث، ص ٢٠٦.

(١٧٦) المصدر ذاته: ص ١٤٠.

ويرى انه لا بد من «الاعتراف لهذه الحقيقة بنصيبها العادل الراهن من الوجود، بغض النظر عن مبالغات الماركسيين الذي يشتطون في حسبانها «الحقيقة الوحيدة»، لأن «العوامل الإقتصادية إن لم تكن كل شيء في حياة البشر فهي شيء كبير وخطير، وإن لم تكن المؤثر الأول، فإن لها على كل حال تأثيرا متبادلا، وفي بعض الأحيان حاسما مع العوامل الأخرى. وإنّ كلّ تعريف للروح وقيمها لا يحتوي أثرا للعوامل الإقتصادية وتقديرا لأهميتها وتوقعا لنتائجها، إنما هو تعريف ناقص وزائف»(١٧٧).

والروح – حسب تحليله هذا – يجب ألا تكتفي بالتجريد البعيد عن الواقع وتنكره، لأنها بذلك تشطر الوجود شطرين، وتسهم – دون قصد – بعدائها للحقائق الواقعية، في انتصار نقيضها «المادة الغاشمة»؛ لذا يجب أن تستوعب الروح الحقيقة المادية وتصهرها في بوتقتها، إذ أن «الدعوة الروحية الأصيلة هي التي تتحرر من نفسها، من الزيف الذي وقعت فيه الروح، ومن المصطلحات التي باعدت بينها وبين وظيفتها الحيوية، وتصبح الدعوة الروحية وعاء رقيقا شفافا للمشاكل الإجتماعية والمادية، فتعطي لهذه المشاكل المقام الأول من الإهتمام، وتصعد منها في ارتقاء دائم بطيء لتعلن في نهاية هذا الصعود – بظفرها على مشاكل المادة – عن حقيقتها»(١٧٨).

وعليه فدعوة البعث تسعى لتحقيق إمكانات الأمة «في مجال الروح والمادة » معا. لأن «الروح إذا آل أمرها إلى أن تعجز عن معالجة الواقع... عندها تكون الدعوة إلى المادة هي الدعوة الحقيقية(١٧٩). ولتجنب هذه الدعوة الأحادية التي تخل بالتوازن علينا

---

(١٧٧) في سبيل البعث: ص ١٤١؛ قارن هذا القول مع قوله السابق بأنّ الروح خالقة والمادة مخلوقة، وما ينطوي على ذلك من تناقض.

(١٧٨) المصدر ذاته: ص ١٤١.

(١٧٩) إنّ التشابه يكاد يكون كاملا – في التفكير والتعبير بين تنظير عفلق أعلاه، وبين مفهوم «المادية الإسلامية» لعبد المنعم خلاف، وهو المفهوم الذي درسناه في فصل سابق وجدناه يدعو «إلى تحوّل المادّة في عقولنا وأذواقنا إلى روح شفيف»، وأن نتّخذ أبجديات المادة معراجا نرقى عبره إلى مستوى الروح – خلاّف، الماديّة الإسلامية: ص ٦٠–٦٣. وجدير بالملاحظة أنّ الكاتبين يحاولان الشيء ذاته: التوفيق بين الإشتراكية ذات البعد المادّي والقومية ذات البعد الروحي.

– نحن الروحيين – ألا «ننبذ التفكير الواقعي، ونهمل ضرورات العلم ومقتضيات التفكير العلمي «وأن نؤمن بأن» واجبنا هو ان نكون واقعيين في تفكيرنا كما لو كنا ماديين»[١٨٠].

وهذه العبارة الأخيرة تمثل خير تمثيل النهج التوفيقي بين المثالية والواقعية. فهو يريد أن يستوعب خصائص المادية وميزاتها عن طريق الواقعية، كالماديين أنفسهم، دون أن يكون ماديا يتعرض لما تحتمه المادية من نظرات ومواقف؛ ومع احتفاظه بمنطلقه الروحي المثالي. فهل هذا ممكن؟

هو ممكن من زاوية ما يطلق عليه عفلق بنزعة توفيقية نموذجية «المثالية الواقعية»[١٨١]، تمييزا لها عن «المثالية الموهومة»[١٨٢]. وهو يقفز بهذه الصيغة الجامعة فوق تاريخ التناقض والصراع بين المثالية والواقعية في الفكر الإنساني ليقول: «المثالي ليس نقيض الواقعي... ولذلك يجوز أن يكون – وفي عرفنا يجب أن يكون – المثالي واقعيا كي يقدر على تحقيق مثله في العمل»[١٨٣]. وهي عبارة تكشف ازدواجية الفكر التوفيقي العاجز عن الحسم الفكري.

وتحقيقا لهذه الصيغة المزدوجة «المثالية الواقعية» نراه يعدل من نظراته في القومية والإشتراكية ليوازن بين مثاليته الأولى وواقعية التطورات اللاحقة.

فبعد أن رفض الصراع الإجتماعي من منطلق رومانسي عفوي، نراه يعود عام ١٩٥٦ ليقر بحقيقته حيث يقول: «الماركسية أقرت حقيقة واقعية، عندما قالت بأن

---

(١٨٠) في سبيل البعث، ص ٩٠.
(١٨١) في سبيل البعث، ص ٣٥.
(١٨٢) المصدر ذاته: ص ٣٤.
(١٨٣) المصدر ذاته: ص ٣٥. ولكّن المسألة هنا ليست مسألة عمل. إنها مسألة نظر: هل الواقع إنعكاس للمثال أم هو قائم بذاته؟

الصراع في هذا العصر هو بين الطبقات وجعلته بهذا قانون التطور التاريخي. وهي محقة في تعليلها واستقرائها لميزات هذا العصر»[١٨٤].

وبعد أن كان يؤكد (١٩٤٦): «إن الإشتراكية بالنسبة إلينا فرع ونتيجة لحالتنا القومية، ولضرورات قوميتنا، فلا يمكن أن تكون الفلسفة الأولى، والنظرة الموجهة لكل الحياة، إنها فرع خاضع للأصل الذي هو الفكرة القومية[١٨٥]– نراه يعود (١٩٥٧) ليرفع الإشتراكية الى مستوى القومية، وليجعل منهما أقنومين في وجود واحد، بما يوحي ان المادية المتضمنة في الإشتراكية أخذت تتوازن مع الروحية القومية وتتجاذب معها ثنائية تفكيره: «المشكلة ليست سهلة. إن علينا أن نبقي التوتر بين طرفي المشكلة»، ذلك: إن هناك بين قوميتنا واشتراكيتنا ترادفا وتمازجا وتفاعلا، وإنه ليس هناك قومية واشتراكية نجمع بينهما لنصل إلى صيغة جديدة للقومية. وإنما هناك قومية هي إشتراكية بمجرد وجودها. وإنها إذا لم تكن إشتراكية فإنها تفقد وجودها ذاته»[١٨٦].

وعلى الرغم من عدم تحديده لمفهوم «الرسالة الخالدة»، فإن أوضح إشارة لديه لمضمونها تنبع من صيغته المزدوجة «المثالية الواقعية». فهو يرى « ان الرسالة العربية

---

(١٨٤) في سبيل البعث، ص ٤ (وهي طبعة منقّحة اضيفت لها مقالة الإقرار بالصراع الطبقي) ص ٢٢١ – ٢٢٤. وحذفت منها مقالة يعود تاريخها إلى عام ١٩٥٠ بعنوان «بين اشتراكيّتنا والشيوعية» وذلك: تعبيرا عن التطور الذي تجاوزت فيه الايديولوجيّة العربية الثوريّة بعض ما ورد فيها من أحكام» – فرح: ص ٢٥٠، وحسب مقتضيات التطوّر الجديد تخلّى الحزب نظريا عن التمسك بمبدأ حقّ التملك وحقّ الإرث – المصدر ذاته: ص ٢٥٠. والجدير بالذكر انّ عفلق حتّى عام ١٩٥٧ كان يقول: «نحن نعترف بحقّ الملك وحقّ الإرث في حدود ضيّقة جداً – في سبيل البعث، ط ٣، ص ٢٣٤. وحتى عام ١,٩٥٥ كان يؤكّد: «انّ البعث العربي إمّا أن يكون قوميا أو لا يكون مطلقا.. وإن اعتماد حركة البعث على نضال الجماهير المظلومة لا يصدر عن نظرية تؤمن بالطبقات..» ويبدو أنّ معركة السويس ١٩٥٦ كانت الفاصل الحاسم.

(١٨٥) في سبيل البعث، ص ٨٦.

(١٨٦) المصدر ذاته: ص ٢٣٣.

الخالدة بادئة منذ الآن»[187] تأكيدا لانغماس المثالي في الواقعي، ثم يخلص إلى القول: «عندها يستطيعون (العرب) أن يقدموا للإنسانية ثمرة جديدة هي نتيجة هذا التوحيد بين النظرة المثالية والواقعية، هي أن يغذّوا الروح بقوة العمل، وأن يرفعوها إلى مستواها الرفيع العالي وهي ألا تؤمن بمبدأ إلا إذا كانت تستطيع تحقيقه. عندها لا تكون الرسالة حضارة وإنما كنزا روحيا»[188].

إن التوفيق بين المثالية والواقعية، والإيمان به رسالة للأمة نحو الإنسانية جمعاء – هذا الموقف المتكرر في الفكر العربي – هو تماما ما وجد فيه قناعته وخلاصه الروحي، كما تبين، المفكر المصري محمد حسين هيكل. وهو أيضا ما سيجد فيه أنطون سعادة، الداعية اللبناني للقومية السورية، جوهر فكرته «المدرحية» – المادية الروحية – التي سيقدمها بالمثل باسم سورية، إلى العالم أجمع[189].

وهذا «التوحيد بين النظرة المثالية والواقعية» هو ما يجد فيه ميشيل عفلق في نهاية المطاف «الثمرة الجديدة» التي يستطيع العرب تقديمها للعالم تحقيقا لرسالتهم. (وهي في الواقع الثمرة الأصلية ذاتها للحضارة العربية).

إن التوفيقية – إذن – هي أيضا محتوى «الرسالة الخالدة» في فكر البعث.

نظرة مكثفة في فكر زكي الأرسوزي

وقبل أن نختم بحثنا في فكر البعث، لا بد أن نقف بإيجاز للنظر في فكر مؤسسه – المشارك، زكي الأرسوزي (١٩٠٠–١٩٦٨) الذي كان له إسهام أساسي في بلورة الإتجاه، وإن انسحب من الحزب مبكرا (١٩٤٤)[190].

---

(١٨٧) في سبيل البعث، ص ١٥٩.

(١٨٨) المصدر ذاته: ص ١٦٠.

(١٨٩) أنظر: الفصل التالي (عودة القومية السورية الى الحل التوفيقي).

(١٩٠) راجع سيرته في مقدمة المؤلفات الكاملة للأرسوزي، الفصل الأول: ٥–٢٥ ومن وجهة رفاقه في تقويم دوره: سامي الجندي، البعث: ٢١–٣١ وجلال السيد، حزب البعث العربي: ٣٥،١٩.

إلا ان حزب البعث في سوريا بعد أن تسلم السلطة عاد الى تبني الدور التاريخي المبكر لزكي الأرسوزي باعتباره المؤسس الفكري، أو الأب الروحي للحزب، وذلك مقابل تصدر ميشيل عفلق لواجهة البعث في العراق.

إنطلق الأرسوزي من منطلق مثالي إيماني خالص، نظير عفلق، لكنه رفض التوافق مع التيارات الواقعية في فكره وسياسته. وقد استقى أفكاره من نظرية الدافع الحيويElan Vital للفيلسوف الفرنسي هنري بيرغسون، مضيفا الحدس البيرغسوني الإنبثاقي الى نزعته العلوية الباطنية المتأصلة. (كان علوي المذهب من عرب الاسكندرون). وكان لشدة رفضه: «يرى في الجاهلية مثله الأعلى بل ذهب إلى أبعد من ذلك فتبنى ما كان جاهليا في الإسلام فقط» [١٩١]. وتداخلت لديه المذهبية بالعنصرية: «فكان يمزج بين نسب الإمام والاتباع. وما دام أبو حنيفة فارسيا، فإن أتباعه كذلك يجب أن يكونوا من الفرس أو الأتراك [١٩٢]. وللعرب في عرفه زعيم واحد: «هو صورة علمانية حديثة لإمام الزمان... الذي يطاع فيما يقضي فيه» [١٩٣].

ويبدو ان ثقافته الفرنسية هي التي لونت مواقفه هذه أيضا، فهو لم يقرأ القرآن إلا بعد أن تجاوز الخامسة والأربعين (١٩٤٦). «وقد لا يعلم كثيرون انه بدأ يدرس العربية سنة ١٩٤٠. كان يفضل الحديث قبل ذلك بالفرنسية» [١٩٤].

بعد أن درس العربية في سن النضج تحمس لها وهام بها. واستخرج منها قوام فلسفته التي تمثلت في كتابه الأساسي «العبقرية العربية في لسانها»(١٩٤٣) حيث

---

(١٩١) الجندي، مصدر سابق: ص ٢٨.

(١٩٢) جلال السيد، مصدر سابق: ص ٢٨.

(١٩٣) الجندي، مصدر سابق: ص ٢٣.

(١٩٤) الجندي، مصدر سابق: ٢٨.

نسب للكلمة العربية وحدها ثبات المطلق لأنها «تبقى على ما هي عليه لا يؤثر فيها الزمان»[١٩٥].

ورأى فيها نوعا من «الحدس المنطوي في المصدر (الذي) هو أيضا قوام الرابطة بين المفاهيم العقلية والمدلولات الحسية...»[١٩٦]. وقد أطلق الأرسوزي على فلسفته مصطلح: «الرحمانية»، والكلمة تشير باشتقاقها من (الرحم) إلى البنيان المشترك معنىً وسطا بين التعالي Transcendanceوالتداخل Immanence. فالعلاقة بين الوجود والخالق على مثل العلاقة بين الجنين وأمه. فهما في الوقت ذاته متصلان داخليا ومنفصلان من حيث الظهور»[١٩٧] . لقد حاول الأرسوزي تحويل العربية إلى فلسفة ومطلق لكنه كفّ عن مواصلة الفعل، لعزوفه فيما نحسب، عن بلورة صيغة توفيقية بين مثاليته وواقع المرحلة وتطوراتها، كما فعل عفلق.

(١٩٥) الأرسوزي، المؤلفات الكاملة: ١/ ٥٠.

(١٩٦) المصدر ذاته: ٥١.

(١٩٧) المصدر ذاته: ٣٢.

الفصل الثامن

عودة القومية السورية إلى الحل التوفيقي:
من «العلمانيّة» الى «المدرحيّة»
و«الإسلام في رسالتيه»

الخصائص التوفيقية للفكرة القوميّة السوريّة لدى أنطون سعادة

١- المادّة + الروح = المدرحيّة

٢- الإسلام + المسيحيّة = الإسلام في رسالتيه

٣- القوميّة العربيّة + الكيانيّة اللبنانية = القوميّة السوريّة

(الوطن الكبير) (الوطن الصغير) (الوطن الأوسط)

على الرغم من انتقاد سعادة للتوفيقيّين الإصلاحيين العروبيّين، فإنّ فكره في التحليل النهائي يتكشف عن نسيج توفيقي، قد يختلف في تفاصيله ومذهبيته السياسية عن التوفيقية العربيّة، لكنّه لا يختلف عنها جوهرا من حيث طبيعة التفكير، إذا نظرنا إليه تجريديّا وبنيوياً، بما يتعدّى التناقضات السياسية بينهما.

ولعلّ فكر سعادة يمثّل خير نموذج للتوفيق السياسي الإيديولوجي في الفكر المسيحي العربي، كما سيتبيّن في هذا الفصل.

كانت العلميّة والعلمانيّة صفتين مميّزتين لفكر أنطون سعادة (١٩٠٤ - ١٩٤٩) مؤسّس الحزب القومي السوري الإجتماعي (١٩٣٢): العلمية بمعنى اعتماد التعليل العلمي وحده في تفسير الظاهرات الطبيعيّة والإنسانيّة واستبعاد التفسير الديني لها[1]؛ والعلمانيّة بمعنى الفصل الحاسم بين الدين والدولة، واعتماد النظرة القوميّة الإجتماعيّة في تقرير الهويّة الجماعيّة للأمة، وفي كلّ ما يتعلّق بالحياة والمجتمع، وقصر الدين قصراً تامّا على الجانب الفردي والأخروي [2].

---

(١) أنطون سعادة، نشوء الأمم، ص ٢٠ - ٢٢.

(٢) سعادة، المحاضرات العشر: ص٨٨؛ الإسلام في رسالتيه ص١٥٤- ١٥٥.

هاتان الميزتان – الواضحتان بجلاء في كتابه نشوء الأمم(١٩٣٧) – لو بقيتا خالصتين، لأبقيتا فكر أنطون سعادة في صلب التيّار العلماني الخالص النقيض للفكر التوفيقي، خاصّة وانّ سعادة كان صريحا في رفضه النهج الفكري الذي استنّه الأفغاني وعبده: هذان المفكّران الرجعيّان غير السوريين(اللّذان) لا يمكنهما احتكار التفكير المحمدّي العصري[٣] حسب تنظيره.

غير أنّ هذا المنحى العلمي مازجته عقيدة شعوريّة رومانسيّة مطلقة، تتخطى حدود العلم والتاريخ والواقع السياسي، وتقوم على الإيمان الراسخ بحقيقة سوريّة، قوميّة وحضاريّة، ثابتة متفوقّة في إبداعها على الآخرين، موغلة في القدم، خالدة على الزمن [٤].

ممّا أدّى إلى خضوع فكره العلمي العقلي لعنصر إيماني، شبه ميتافيزيقي، غير معلّل تماما. وقد اقتبس سعادة مفهوم «الوجدان الجماعي» للأمة لدى عالم الإجتماع الفرنسي دوركهايم فأحلّه محل المطلق الديني في إيمانها مضفيا عليه مسحة صوفيّة؛

واعتبرها(أي الأمّة) الحقيقة الإنسانيّة الكبرى والكلّية بعد أن ردّ تكونّها إلى عنصريّ الدم والتراب، أو السلالة والأرض[٥]؛ مغفلا عوامل اللّغة والتاريخ والدين والإرادة في تكوينها وذلك ليقلّل من أهميّة الأثر العربي – الإسلامي في التكوين السوري[٦].

---

(٣) الإسلام في رسالتيه: ص ٢٤٠ – ٢٤١.

(٤) لبيب زويا، الحزب القومي الإجتماعي، الترجمة العربيّة، ص١٢٨.

وأيضا: نشوء الأمم، ص ١٦٦ – ١٦٨ حيث يعيد هذا الشعور إلى ما يسميه الإثم الكنعاني.

(٥) نشوء الأمم، ص ٤٣ – ٥٨؛ ولم يقصد سعادة بالسلالة تفرّد عنصر عرقي دموي واحد وإنّما تمارج سلالي من عناصر دموية عدّة وهو ما ينطبق على سورية.

(٦) يرى لبيب زويا، أنّ استثناءه العرب من المركب الإثني الذي خلق الامة السوريّة...... يفترض انّ أربعة عشر قرنا من تاريخ أمّة ليست إلاّ لحظة عابرة وهي إذن بدون أهمية تذكر. انظر: زويا، الحزب القومي الإجتماعي، ص١٢٢.

فوقع بذلك فيما وقع فيه التوفيقيّون من انتقائية وحجاجيّة؛ وصار ينتقي من وقائع التاريخ ما يناسب معتقده، ويهمل ما يضاده، ويلوّن حقائقه، بما يتّفق ومقصده من الإقناع الحزبي[7].

وذلك ماعناه أحد الباحثين في فكره عندما قال: إنّ سعادة كعالم إجتماع، ينحني بإذعان إلى سعادة السوري القومي [8]. ومن جانب آخر، نجد منحاه العلمي ذاته يتحوّل شيئا فشيئا إلى مفهوم مدرحي – أي مادي – روحي – لا يأخذ بالعلميّة الماديّة وحدها، ويعتبرها قاصرة، تحتاج إلى نظرة روحيّة، تعدّل منها وتوازنها.

وهو بهذا التحوّل من العلميّة المطلقة إلى المدرحيّة (١٩٤٠) يسير على النمط التحولي ذاته الذي سار عليه محمّد حسين هيكل من الوضعيّة إلى التوفيقيّة، والذي مرّ به عفلق من الماديّة الماركسيّة إلى المثاليّة الواقعيّة – أي انّه يثبت القاعدة الفكّرية التوفيقية ذاتها: البدء بنظرة علمانيّة أو عقليّة خالصة، ثمّ تخفيفها بنظرة إيمانيّة روحيّة، بعد تجارب التفاعل مع الواقع الشعوري للأمّة؛ والخروج من ذلك بصيغة تعادليّة بين العنصرين.

هذان العاملان إذن: الإيمان القومي السوري المطلق، واعتناق المدرحيّة، مازجا علميّة سعادة وعلمانيّته في مجرى الفكر التوفيقي؛ بالإضافة إلى جوانب أخرى في تفكيره تجعله أكثر انتماء إلى هذا النوع من الفكر، من أبرزها انشغاله بالتوفيق بين المسيحيّة والمحمدية في «الإسلام بين رسالتيه» (١٩٤٢) وتزايد اهتمامه بالعامل الروحي في العقيدة السوريّة الإجتماعيّة بعد اقتصار ركيزة تفكيره على الجانب العلمي الخالص في نشوء الأمم (١٩٣٧).

***

---

(٧) فعلى سبيل المثال: يردّ عناصر الرقّي في الإسلام إلى احتكاكه بالبيئة السوريّة ومظاهر الجمود فيه إلى بيئته البدويّة. ويعلل انتصار معاوية على علّي بأنّ الأوّل اكتسب من البيئة السوريّة مقوّمات التفوق. ويذهب إلى أن الدولة الأمويّة السوريّة أرقّي حقوقيًا وعلمانيًا من الدولة العبّاسيّة العراقيّة (قبل إدخاله العراق في مجاله الحيوي السوري!). راجع: نشوء الأمم: ١٢٦ – ١٢٧.

(٨) لبيب زويا: ص١٢٢.

تحت عنوان «نقد التعليل الديني ونقضه» يقول سعادة في نشوء الأمم: «ظلّ هذا الإعتقاد (الديني) مستوليا على عقول العالم المتمدّن بالدين إلى أن أخذت العقول الممتازة تلاحظ في ترتيب الكون ومظاهر الحياة ما يدلّ على وجود حقائق لا يوصلنا التعليل الديني الأوّلي إلى كشف القناع عنها. فكان من وراء ذلك نشوء المدرسة العلميّة التي قام النزاع بينهما وبين الدين[٩]....

ومنذ نشوء المدرسة العلميّة في التعليل الكوني والمجتمعي أصبح الإدراك البشري وهو« لم يعد يقنع بالتعليلات الخياليّة البحتة المعزوة إلى افتراض وجود شخصيّة وراء نظام الكون تحدث النظام، وتحدث بلا نظام، إليها ينسب كلّ ما يقف أمامه عقل الطفل، وعقل البالغ المجرّد من العلم، حائرا»[١٠].....

ويتقرّر لديه على ضوء ذلك صحّة النظريّة الداروينيّة في تطوّر الحياة والإنسان: ممّا لم يبق مندوحة من التسليم بنظرية التطور»[١١].

والحق إنّ سعادة في مرحلة كتاب نشوء الأمم (حتّى ١٩٣٧/ ١٩٣٨) كان يعتقد انّه: لا وجود للدين الموحى به، وإنّ كلّ المعتقدات الدينيّة تنتسب إلى طور من أطوارارتقاء الإنسان، وذلك عندما لم يكن الإستنتاج العلمي قد استوفى تطوره لتفسير أسرار الحياة[١٢].

حينئذ: كان سعادة في الواقع يميل باتّجاه تعليل مادّي بحت للمبادئ الأخلاقية.

وإذا كان التعليل العلمي البحت قد حلّ محلّ التفسير الديني من ناحيّة، فإنّ العقيدة القوميّة الإجتماعيّة، من جانب آخر، قد حلت بشموليتها محل العقيدةالدينيّة حتّى في المجال الروحي والأخلاقي، ذلك لأن العقيدة السوريّة:

---

(٩) نشوء الأمم: ص ٢٠.

(١٠) المصدر ذاته.

(١١) المصدر ذاته: ص٢٣.

(١٢) زوبا: ص ١٦٤.

قضيّة شاملة تتناول الحياة القوميّة من أساسها ... انّها غاية تشمل جميع قضايا المجتمع القومي، الإجتماعية والإقتصاديّة والسياسيّة والروحيّة والمناقبيّة وأغراض الحياة الكبرى[١٣].

وهي لذلك لا تسمح بوجود: روحيّات دينيّة متعددة، وإنما تشدّد على ضرورة اعتناق: روحيّة واحدة ... (و) .. نظرة واحدة إلى الحياة والكون والفن تحقيقا لغاية الوحدة الروحيّة المتينة[١٤].

وتأكيدا لهذا المعتقد الشمولي، الجامع المانع، أعلن سعادة: «أتت تعاليمنا القوميّة دينا جديدا واحدا موحّدا»[١٥].

وقد صوّر سعادة نقض عقيدته السوريّة للأديان السماويّة بهذه الصورة من العلاقة الإنقلابيّة بين الأرض والسماء: إنّ العالم قد شهد في هذه البلاد أدياناً تهبط إلى الأرض من السماء، أمّا اليوم فيرى دينا جديدا من الأرض رافعا النفوس ... إلى السماء[١٦].

هذا هو الجانب المبكر من تفكير سعادة: علميّة خالصة، ومعتقد قومي علماني شمولي، يمثّل دينا إنسانيّا جديدا يسعى للحلول محلّ الأديان السماوية القديمة، كما تصوّر..

غير أن خطّاً مغايراً آخر، ليس مناقضا للخطّ الأوّل بالضرورة، لكنّه مباين له في طبيعة التوجّه ودرجة التركيز، كان يتنامى في المرحلة التاليّة من تفكيره بين ١٩٤٠ – ١٩٤٩ على وجه التقريب:–

(١٣) المصدر ذاته.

(١٤) سعادة، إلغاء الطائفية وفصل الدين عن الدولة، ص١٨.

(١٥) زوبا: ص ١٦٦.

(١٦) سعادة، المحاضرات العشر، ص ١٠٠.

في ذكرى تأسيس الحزب عام ١٩٤٠ أعلن سعادة: إنّ الحركة السوريّة القوميّة الإجتماعيّة لم تأت سوريّة فقط بالمبادئ المحيية، بل أتت العالم بالقاعدة التي يمكن عليها استمرار العمران وارتقاء الثقافة.

«إنّ الحركة ... ترفض الإقرار باتّخاذ قاعدة الصراع بين المبدأ المادّي، والمبدأ الروحي أساسا للحياة الإنسانيّة، ولا تقف الحركة السوريّة ... عند هذا الحد، بل تعلن للعالم مبدأ الأساس المادّي – الروحي للحياة الإنسانيّة، ووجوب تحويل الصراع المميت إلى تفاعل متجانس يحيي ويعمر ويرفع الثقافة ويسيّر الحياة إلى نحو أرفع مستوى(١٧).

ومعنى هذا انّ النزاع بين التعليل العلمي والتفسير الديني الذي انحاز سعادة إلى جانبه الأوّل بشكل قاطع في «نشوء الأمم» قد أصبح الآن مبدأ معدلاً عندما اتّخذ شكل رفض الصراع بين المبدأ المادّي والمبدأ الروحي في الحياة الإنسانيّة.

أمّا البديل الذي يقدّمه سعادة فيمثل حلاً توفيقيًا نموذجيًا: الأساس المادّي – الروحي للحياة الإنسانيّة واستبدال التنازع الجدلي بالتصالح التوفيقي: تحويل الصراع المميت إلى تفاعل متجانس؛ أي بعبارة أخرى: تحويل الديالكتيك الأوروبّي إلى توفيقيّة مشرقيّة(١٨).

ويعود سعادة عام ١٩٤٧ – بعد تجارب الحرب الثانية وتفاعلاتها – ليؤكد من جديد توفيقيّته المدرحيّة المتفوّقة التي تمثّل مضمون الرسالة السوريّة إلى العالم.

تنطلق هذه الرسالة من دعوة: الأمم إلى ترك عقيدة تفسير التطوّر الإنساني بالمبدأ المادّي وحده والإقلاع عن اعتبار العالم، ضرورة، عالم حرب مهلكة بين القوة

---

(١٧) الإسلام في رسالتيه: ص ١٠٢.

(١٨) جدير بالاستذكار انّ سورية التي يطالب سعادة ببعثها كانت الموئل الأوّل في التاريخ للتلاقي والتوافق بين الديانات الشرقيّة والهلنستيّة الإغريقيّة، وبين الوحي السماوي والعقل الفلسفي، وبين موسى وأفلاطون.

الروحيّة والقوة الماديّة؛ وإلى التسليم معنا بأنّ أساس الإرتقاء الإنساني هو أساس روحي ماديّ(مدرحي)، وانّ الإنسانيّة المتفوقة، هي التي تدرك هذا الأساس وتشيد صرح مستقبلها عليه.

ويقول: إنّ العالم الذي أدرك الآن، بعد قيام الحرب العالميّة الأخيرة، مبلغ الهلاك الذي جلبه عليه قيام الفلسفات الجزئية الخصوصيّة، الفلسفات الأنانيّة التي تريد أنّ تحيا بالتخريب: فلسفة الرأسماليّة الخانقة، وفلسفة الماركسيّة الجامحة، التي انتهت في الأخير بالإتحاد مع صنوها الرأسماليّة بقصد نفي الروح من العالم؛ وفلسفة الروح الفاشيّة وصنوها الإشتراكيّة القوميّة المحتكرة للروح – هذا العالم يحتاج اليوم إلى فلسفة جديدة تنقذه من تخبط هذه الفلسفات وضلالها.

وهذه الفلسفة التي يحتاج إليها العالم – فلسفة التفاعل الموحّد الجامع للقوى الإنسانيّة – هي الفلسفة التي تقدّمها نهضتكم[١٩].

ونحن إذا استبعدنا الخلافات السياسيّة الحزبيّة، لا نجد أنّ هذه الرسالة الفلسفية السوريّة تختلف في اتجاهها التوفيقي الفكري الخالص عن الرسالة العربيّة الخالدة – في مفهوم عفلق – التي هي ثمرة التوحيد بين الواقعيّة والمثاليّة. كما لا نجد تباينا جوهريًا بينهما وبين القاعدة الفكريّة للناصريّة القائمة على الجمع بين الماديّة والروحيّة، وبين الإشتراكيّة العلميّة وجوهر الإيمان الديني[٢٠].

ومع ثورية الفكر الشيعي في الحقبة الراهنة، فإنا نرى عالماً شيعياً كبيراً،هو الشيخ محمد حسين فضل الله يستخدم مصطلح «المدرحية» ومفهومها بالقول: «نحن في

(١٩) سعادة، شروح في العقيدة، ص ١٣٢ – ١٣٣.

(٢٠) حاول كمال جنبلاط، من منطلق فكري، إظهار تهافت مفهوم المدرحيّة لدى أنطون سعادة(جنبلاط، اضواء على حقيقة القوميّة الإجتماعيّة، ص ٩–١٢، ٤٣ – ٤٨). غير انّ نقض المفهوم الروحي – المادي في تجريده، وبعد فصله عن مدلولاته السياسية، يمكن أن يتحول إلى نقض عام يشمل مختلف الروافد التوفيقيّة، القائمة، بصورة أو باخرى، على التقريب بين مبدأ المادّة ومبدأ الروح. ولا نحسب انّ توفيقيّة فكر جنبلاط ذاته تختلف كثيرا عن المدرحية من الناحية الفلسفية الخالصة، حيث: اللطيف (الروحاني) يبرز ويغلف الكثيف الماديّ في كلّ جانب ويتداخله كالسمط للعقد وكالحياة للجسد المتحرك الناشط – جنبلاط، فيما يتعد الحرف: ص ٨٠. أمّا ميشيل عفلق فقد وصف القوميّة السوريّة بانّها كانت: خليطا عجيبا من العصريّة والعلميّة مع شيء ممعن في القدم، بل أثري(من حديث مع باتريك سيل، الصراع على سورية، ص٩٩).. ولكن هل توجد توفيقيّة مشرقيّة بغير هذا الوصف؟!

الاسلام (مدرحيون) نعتبر ان الانسان قبضة من طين ونفخة من روح الله، لذلك فليس هناك شخص روحي بالمطلق وليس هناك شخص مادي بالمطلق» - (مجلة الدراسات الفلسطينية، ٢٣، صيف ١٩٩٥، ص ١١١).

وإذا كانت الماديّة العلمية قد تحوّلت، لدى سعادة، إلى مدرحيّة، فإنّ شمول المعتقد القومي - أو الدين المجتمعي الإنساني - قد تراجع عن العالم الماورائي ليفتح المجال لعودة الإعتقاد بالله وخلود النفس والتفسيرات الدينيّة الأخرى في مبتدأ الكون وغايته ومنتهاه(١٩٤٢): إنّ الحزب السوري ... يقول إنّه يجب أن يكون لكل فرد من أفراد الأمّة السوريّة الحقّ والحريّة ليعتقد في الشؤون المتعلقة بما وراء المادّة كالله والسماء والجحيم والخلود والفناء كما يريد[٢١]....

وهذا يعني انّ العقيدة السوريّة لم تعد تشمل، بموقف موحّد هذه المسائل، ولم تعد تلك النظرة الشاملة إلى الحياة والكون وأغراض الحياة الكبرى - كما قال سعادة من قبل - بما ينمّ عن العودة إلى القبول بتعدّد الروحيّات الدينيّة جنبا إلى جنب مع الفلسفة القوميّة الإجتماعيّة، التي لم تعد نظاما جامعا مانعا، ولا ديناً جديدا قائما بذاته، وحالاً محل الديانات كما ذهب إليه من قبل.

ويعود سعادة أيضا إلى الإقرار بأنّ الله قائم في وجدان السوريين مهما تعدّدت طرق التوصل إليه(١٩٤٢): ليس من سوري إلاّ وهو مسلم لله ربّ العالمين ... فقد جمعنا الإسلام: منّا من أسلم لله بالانجيل، ومنا من أسلم لله بالقرآن، ومنا من اسلم لله بالحكمة»[٢٢]. فحتّى غير المتدين مؤمن بالله - إذن - عن طريق الفلسفة.

هذا الإله -الحقيقة الذي تؤدي إليه مختلف السبل، كما يستدلّ من النّص الجديد كان سعادة قد أشار إلى وجوده في نشوء الأمم - كما أسلفنا - على انّه: افتراض وجود شخصية وراء الكون .....

---

(٢١) الإسلام في رسالتيه: ص ٢٣٣.

(٢٢) صوت سعادة: ص ١٣.

إليها ينسب كلّ ما يقف أمامه عقل الطفل وعقل البالغ المجرد من العلم، حائرا وإليها تعزى التعليلات الخياليّة البحتة التي لم تعد مقنعة للإدراك البشري[٢٣].

والتناقض واضح بين الموقفين، وما يعنينا في هذا السياق من التحليل، إيضاح هذا الإزدواج التوفيقي والتجاذب الثنائي لديه بما يؤكد تحوّله عن الماديّة الخالصة ولعلّ الباحث لبيب زويا قد وضع يده على هذه الناحية من فكره عندما قال: على الرغم من رفض سعادة للدين الموحى به، تبقى معالجته لمشكلة الإيمان الديني تجاذبيّة.

فهو من جهة يسمح بالدين لأنّه مجموعة ... ما ورائية، مثل خلود النفس؛ ومن جهة أخرى يعتبره حاجزا أمام التطوّر والتقدّم الإجتماعي عندما يحاول التأثير على سلوك الإنسان ونشاطه في المجتمع[٢٤].

وفي عودة أنطون سعادة لمعالجة المسألة الدينيّة من جديد في الإسلام بين رسالتيه المسيحيّة والمحمديّة(١٩٤٢) - بعد أن حسمها في المرحلة الأولى باعتماد التفسير العلمي والنظام العلماني الخالص والعقيدة الإجتماعيّة الكلية -

ما يدلّ على أنّ المسألة الدينية بتعقيداتها المتشبعة في تراث سورية وواقعها، لم يكن من السهل حلّها بتبني منهج العلمنة الأوروبيّة القاطعة، وإغفال التناقضات الكامنة في الولاءات الدينيّة والقوميّة.

وتجيء هذه المراجعة الفكريّة لديه في فترة شهد فيها الشرق العربي تصاعد حركة الإحياء التاريخي الديني، وتنامي تيّار القوميّة الروحيّة المرتبطة، بصورة أو بأخرى، بالتراث الديني(البعث، الإخوان المسلمون، الكتائب اللبنانيّة، مصر الفتاة).

الأمر الذي حتّم عليه الإهتمام بتكييف قوميته العلمانيّة مع هذا التيار الروحي المتصاعد.

---

(٢٣) نشوء الأمم: ص ٢٠ - ٢١.

(٢٤) زويا: ص ١٦٥.

ولم يجد سعادة مناصا من مواجهة التناقضات والتعارضات الصعبة في البيئة السوريّة المتنوعّة، بحلول أقلّ حسما وأقرب إلى روح التوفيق.

وهكذا واجه بدوره الهمّ التوفيقي وحوّل اهتمامه الفكري لمعالجة مستلزماته. وانصبّ جهده في الكتاب المذكور على إقامة معادلتين: الأولى التوفيق بين المسيحيّة والمحمدية - حسب تعبيره - بإرجاعهما إلى مفهوم روحي مشترك؛ والثانيّة التوفيق بين هذا المفهوم الروحي والفكرة القوميّة الإجتماعيّة.

وللمقارنة، فقد كان منطلق سعادة في نشوء الأمم (١٩٣٧) السببيّة العلميّة والفكر الدارويني، أمّا منطلقه في «الإسلام بين رسالتيه »(١٩٤٢) فقد كان التراث الإبراهيمي والوحي السامي اللذين اتّخذهما سندا تاريخا وروحيًا مشتركا للتوحيد بين الديانتين السائدتين في سورية[٢٥].

ويتضح لنا من دراسة الكتاب الثاني مدى التجاذب والتوتر في تفكيره بين العنصرين المتعارضين، حيث جهد بحذر توفيقي لإبقاء مكان للإيمان الديني الإلهي - المستخرج من نظامين دينيين مختلفين - جنبا إلى جنب، بين عنصر السببيّة العلميّة التطورية التاريخيّة من جهة، وبين مفهوم القوميّة الشموليّة من جهة أخرى.

إقتبس سعادة الفكرة القرآنيّة القائلة إنّ الإسلام هو الدين الإلهي المتواصل في رسالاته المتتاليّة منذ ابراهيم[٢٦]. (ملّة أبيكم ابراهيم هو سماكم المسلمين - سورة الحج).

ووجد في الدراسات العلميّة التي أكّدت وحدة التراث السامي (الإبراهيمي) ما يؤيد هذه الفكرة. غير انّ هذه الوحدة الساميّة تعرضت على يديه لغربال المعايير القوميّة السوريّة.

وكان عليه أوّلا إخراج اليهوديّة من هذا التراث - لاعتبارات قوميّة وسياسيّة جوهريّة مردّها إلى أنّ الكيان اليهودي يتهدد كيانه السوري في الصميم ويتعارض

(٢٥) الإسلام في رسالتيه: ص ١٢٠.

(٢٦) المصدر ذاته.

معه بشكل قاطع. وقد قام بتنظير هذا الإخراج أو الإسقاط على النحو التالي:

١- إنّ اليهود ليسوا سوريين أصلاء بالمعنى الحضاري؛ وإن عاشوا في سورية ضمن محيطهم القبلي البدائي وتعلّموا من الكنعانيّين فكرة الألوهة وفكرة الشرع وتوصّلوا إلى فكرة وحدانية إله إسرائيل وشرعه الموسوي. ذلك لأنّ اليهوديّة لم تتجاوز بدائية الحياة القبليّة العبريّة[٢٧].

٢- إنّ مبدأ الخير الإنساني العام: جعله اليهود مقتصرا على بني إسرائيل، وأطلقته المسيحيّة ليشمل جميع الأمم، وبناء عليه خرجت اليهوديّة من الإعتبار كدين إنساني عام [٢٨].

٣- ثبت بأنّ اليهود عبثوا بالتوراة[٢٩] وإنّ الرسالة المحمديّة صادقة[٣٠] فيما ذهبت إليه بشأن التحريف اليهودي. لهذا كلّه لا يجوز وضع اليهوديّة على مستوى واحد مع المسيحية والمحمدية[٣١].

ويفسر سعادة ظهور المسيحية تفسيرا مستمدا من تاريخ العلاقة بين الحكمة والشريعة فيرى انّ العقليّة السوريّة المتحضرة كانت أميل إلى الحكمة والعقليّة، مع إيمانها بالله؛ وإنّ الذهن اليهودي كان أشدّ تمسكا بالشريعة النصيّة. ومن خلال هذا الصراع السوري-اليهودي تبلورت المسيحية لتردّ للحكمة اعتبارها: « بجمود الشرع عن طريق الدين (على أيدي اليهود) جمّدت الفلسفة المناقبية أيضا وبطل مبدأ الفيلسوف السوري الكبير زينون القائل بأن الفكر أو العقل هو جوهر الحياة الإنسانيّة.

«فحدث في المجتمع السوري تصادم عنيف بين النفسيّة السوريّة والشرع الموسوي الذي أخذ يقوى على عامل العقل بسبب قوة فكرة الله التي استند إليها.

---

(٢٧) الإسلام في رسالتيه: ص ٦٥، ١١٢-١١٣.

(٢٨) المصدر ذاته: ص ١١٣.

(٢٩) الإسلام في رسالتيه: ص ١٢٦.

(٣٠) المصدر ذاته.

(٣١) المصدر ذاته.

«ولم يعد في الإمكان التأثير على المجتمع إلاّ عن طريق فكرة الله لأن هذه الفكرة أضعفت منزلة الحكمة البشريّة وقوة العقل الإنساني تجاه حكمة الله وتدبيره. وهذا هو السبب في اتّخاذ التعاليم المناقبيّة المسيحيّة الفكرة الدينيّة أساسا لها. فظهر المسيح بمظهر الموعود به من الله ليكون به الخلاص. وعلى هذا الإعتقاد الديني استند المسيح ليؤدي رسالته المناقبيّة التي أهمّ ما فيها، بصرف النظر عن تعاليمها، إنّها أعادت النظرة السوريّة إلى الحياة القائلة بتسليط العقل على مجرى التاريخ؛ وانّ ميزة الإنسان الأساسيّة هي الفكر. وإنّها كانت إنتصار النفسيّة السوريّة الفاصل على النفسيّة اليهوديّة القائلة بتحديد الحياة الإنسانيّة وفاقا للشرع الموسوي[٣٢].

وتأكيدا لفكرة سوريّة المسيحيّة يحاول سعادة نقض اعتقاد الأصل اليهودي للسيد المسيح: لم يكن المسيح يهوديا، ولم يكن له(آباء يهود) .. بل كان سوريّا يتكلم ويخاطب الجماهير بالسريانيّة. وهو نفسه رفض أن يدعى إبن داود كما أراد اليهود ... فلا يصحّ أن يقال إنّ المسيح كان يهوديا فهو إبن البيئة السوريّة[٣٣].

وخلافا للحياد العلمي الذي التزم به سعادة بين الأديان في نشوء الأمم، نجد المسيحية هنا تمثّل لديه الديانة القوميّة السوريّة الممتازة، المعبّرة عن الرقي الحضاري السوري بتعاليمها الروحية والأخلاقيّة القيميّة(المناقبيّة) ذات الطابع الإنساني الرحيب.

وهذا الترابط القوي في شعوره بين الديانةالمسيحية والقوميّة السوريّة أصبح معياره القيمي في التمييز بين المسيحية والمحمدية، وفي إصدار الحكم النهائي على ما

---

(٣٢) الإسلام بين رسالتيه، ص ٦٥ – ٦٦؛ واذا نحن قرأنا الحاضر السوري على ضوء ماضيه من خلال تفسير سعادة نشوء المسيحية السورية نقضاً للشرع الموسوي، نجد ان نشوء القومية السورية باعتمادها على العقل تمثل – في زعمه – هي الاخرى نقضاً في الحياة السورية الحديثة لتمسك الجمهور بنص الشرع المحمدي. أي ان القومية السورية تأتي اليوم للحد من تأثير الشرع المحمدي كما فعلت المسيحية بالامس مع الشرع الموسوي. (راجع : الاسلام بين رسالتيه، ص ١٤ حيث نجد إلماحاً لهذا المعنى الموارب الذي لا يقوله علناً.)

(٣٣) الإسلام بين رسالتيه، ص ١٨ – ١٩.

هو خالد متمدين في المحمدية – أي ما هو سوري مسيحي – وعلى ما هو بائد متحجّر فيها، أي عبراني يهودي، أو محلّي بدوي حسب زعمه:–

« نشأت المسيحية في سورية بعد أن كان مضى عهد طويل على ارتقاء السوريّين عن مرتبة البربريّة التي بقي عليها العرب بعامل بيئتهم الطبيعيّة غير قابلة العمران والتمدّن.

وبعد أن كان مضى زمن طويل على إنشاء السوريّين أعظم مدنيّة عرفها العالم في التاريخ القديم وهي المدنيّة التي قامت على قواعدها المدنيّة العصريّة ...

أمّا المحمدية فقد نشأت في العربة * التي لا عمران فيها ولا تمدن، والعرب لم يرتقوا عن مرتبة بدائية ولم يعرفوا العلم. وفنونهم مقصورة على الغزو والسلب ونظم الشعر. فحدّثهم محمّد بما يحتاجون إليه.. »[٣٤].

وهذا ما جعل المحمّدية – حسب زعمه – تهتّم بعلاج شؤون البيئة وأوضاع المجتمع – خاصّة في الطور المدني – بالتشريع والتنظيم لحلّ المشكلات الآنيّة وذلك يعني انّ تشريعاتها جاءت علاجاً لأوضاع البيئة في بلاد العرب، ولم يكن القصد منها تقديم تشريع ثابت ودائم للبشريّة ومجتمعا تها المتمدّنة.

غير أنّ الرسالة المحمّدية في طورها المكّي، وقبل أن تواجه عمليًا ضرورات التشريع، شملت تعاليم أخرويّة وروحيّة وأخلاقيّة.

«وهذه التعاليم هي التي تمثّل العنصر الإلهي الخالد في دعوة محمد، وهي التي تمثّل الأساس المشترك لالتقاء الرسالتين المسيحيّة والمحمّدية في البيئات المتمدّنة كما يقول: ولذلك كان ظهور روحانية الرسالة المحمّدية خارج العربة في سورية وفارس والأندلس[٣٥].

ويضع سعادة الرسالة المحمّدية على محكّ النقد العلمي – الذي هو على الأرجح نقد علماني أوربي المنشأ – وذلك للتمييز بين الزمني والروحي فيها ولمنع جمودها

* «العربة» تسمية انفرد بها أنطون سعادة لجزيرة العرب. ولم ترد في أي مصدر علمي ولا تخلو من معنى الاستصغار.

(٣٤) الإسلام بين رسالتيه، ص ١٨ – ١٩. وغني عن البيان ان حقائق الدين والعلم – معا – تخالف هذه الدعاوى التي يأتي بها سعادة عن العرب والاسلام.

(٣٥) الإسلام بين رسالتيه، ص ٣١.

ولتحقيق التقائها مع المسيحيّة: هل يعني ذلك أنّ نصّ الرسالة القرآنيّة على نوعين؟ الجواب العلمي، وليس الديني، على هذا السؤال: نعم، إنّ النصوص القرآنيّة على نوعين ويجب أن تدرس من وجهتي الدين والدولة.

وبهذه الطريقة فقط يمكن فهم الإسلام المحمّدي فهما صحيحا من الوجهة التاريخيّة. و بهذه الطريقة فقط يمكن الإستفادة من مرونة المحمّدية لمنع جمودها وتحجرها كما تحجرت اليهوديّة [٣٦].

ومن الواضح إنّ توفيقيّة سعادة تستند هنا إلى تحوير مفهوم الإسلام وإعطائه الصورة المسيحيّة للدين، أي قصره على الجانب الروحي الخالص، بهدف تحويله إلى مجردّ تعاليم أخلاقيّة وأخرويّة لا تقف في وجه القوميّة السوريّة ورسالتها ولا تتعارض مع إرثها المسيحيّ.

وبالمقابل فإنّ سعادة يدعو المسيحيّين إلى التخلّي عن موقفهم الديني التقليدي القائم على رفض الإعتراف بمحمد نبيًا وبالإسلام الروحي رسالة إلهيّة، مؤكد الصلة الروحيّة الوثيقة بين الدينين، واضعا محمّدا في مرتبة أرفع من أنبياء اليهود الذين يعترف بهم المسيحيّون[٣٧]؛ ومفنّدا الأقوال المتداولة ضدّ نبوّة محمّد في التقليد المسيحيّ [٣٨].

بعد هذا يتأكد مقصده التوفيقي بين الدينين: إنّ المسيحيّة والمحمّدية مذهبان في دين إلهي واحد، يتّفقان في أغراض الدين الأخيرة، ويثبت كلّ منهما الآخر، فيجب ألاّ يكون بينهما اصطدام ولا نزاع، بل محبة واتّحاد[٣٩].

واذا كان سعادة ينحو منحى المستشرقين في تسمية الاسلام بـ«المحمديّة» فانه يستخدم«الاسلام» من ناحية أخرى للدلالة على المسيحية والاسلام – معاً – من زاوية المفهوم الإبراهيمي للإسلام كديانة واحدة متصلة الحلقات.

---

(٣٦) المصدر ذاته: ص ١١٤.

(٣٧) الإسلام بين رسالتيه، ص ١٤٧.

(٣٨) المصدر ذاته: ص ١١٤– ١٤٨.

(٣٩) المصدر ذاته: ص ١٤٩.

وبعد أن يقرّر هذه الصلة الروحيّة بين الدينين، يقدّم صلة ماديّة مكملة لها(فالفكر التوفيقي لا بدّ أن يقدّم دليلين لكلّ نظريّة أحدهما روحي والآخر ماديّ!).

والدليل المادّي الذي يحاوله سعادة مستخرج من نظريّته القوميّة السوريّة. ويقوم على زعم انّ المسيح ومحمّد يشتركان – سلاليّا – في الأرومة السوريّة المشتركة الواحدة!! (هكذا..)

فلقد مرّ بنا تأكيد سعادة لسوريّة المسيح. وهو سيضيف الآن إلى ذلك انّ ما في نفس النبي محمّد من لطافة عائد أيضا إلى أصله السوري: في الحديث الذي يتناول تعاليم عموميّة، كما في الآيات التي يلاحظ أن عوامل البيئة قيّدتها بعض التقييد، تظهر لطافة نفس النبي العربي السوريّة الأصل، فإذا جوهرها و جوهر نفس المسيح واحد لأنّهما من أرومة واحدة في الأصل، قبل أن صارت القبائل الكنعانيّة مستعربة، وهي القبائل العدنانية الكنعانيّة الأصل التي منها النبي محمّد[٤٠].

وهكذا تكتمل هذه المحاولة التوفيقية بين المسيحية والمحمديّة بوحدة مصدريهما السماوي والسلالي.

ولسنا هنا في معرض تمحيص هذا النوع من التنظير المتهافت والمفتعل ولكن ما يعنينا حقّا هو تبيّن الكيفيّة التي يتعامل بها المفكّر التوفيقي – عندما يضطر الى التلفيق – مع حقائق العلم ووقائع التاريخ عندما يقع تحت ضغط التناقضات والمتعارضات التي لا يستطيع الحسم فيما بينهما فيضطرّ إلى حبك هذه المركّبات المصطنعة[٤١].

لقد كان الهدف المعلن لسعادة في «الإسلام بين رسالتيه» التقريب بين الديانتين، ثمّ تقريبهما معا من فكرته القوميّة. غير انّ الأثر الحقيقي للكتاب يتمثّل في الكشف عن تحولّ سعادة عن علمانيّته وعن حياده العلمي بين الديانتين وميله إلى الدمج بين القوميّة السوري والديانة المسيحيّة بصورة حميمة لا تختلف نوعيّا عن الصلة العميقة التي أكّدها ميشيل عفلق بين العروبة والإسلام.

---

(٤٠) الإسلام بين رسالتيه: ص ٧٠.

(٤١) ينهي سعادة كتابه نشوء الامم بالقول: «إنّ الإثم الكنعاني لا يزال فاعلا فينا ...» ونحن من جانبنا يتحتم علينا القول الآن قبيل اختتام هذ البحث: إنّ الإثم التوفيقي لا يزال فاعلا فينا هو الآخر...!!

وذلك ما يضع القوميّة السوريّة، في التحليل النهائي، ضمن إطار القوميّات المرتبطة بالدين، رغم مظاهرها العلمانيّة. إذ ليس من فارق جوهري بين قول عفلق عن الإسلام بأنّه صورة صادقة .. لطبيعة النفس العربيّة(٤٢) وقول سعادة عن المسيحيّة انّها انتصار النفسيّة السوريّة الفاصل..(٤٣). وكذلك بين قول الأوّل عن الإسلام انّه «نظرتنا إلى الكون» (٤٤)، وقول الثاني عن المسيحيّة: إنّها أعادت النظرة السوريّة إلى الحياة..»(٤٥)؟

وعليه فمن الجائز التساؤل: إن كان سعادة يختلف حقّا – من حيث نمط التفكير المزدوج – عن التوفيقيين العروبيّين الذين انتقدهم بشدّة لعدم تحرّرهم من الميول الدينيّة؟(٤٦).

***

---

(٤٢) عفلق، في سبيل البعث، ص٤٣ – ٤٤.

(٤٣) الإسلام بين رسالتيه: ص ٦٥ – ٦٦.

(٤٤) في سبيل البعث، ص٤٩.

(٤٥) الإسلام بين رسالتيه: ص ٦٥ – ٦٦

ينتمي كلّ من عفلق وسعادة إلى مدرسة القوميّة الرومانسيّة المثاليّة ذات الروح الدينية. وقد أشرنا إلى الشبه بين عفلق وجبران خليل جبران في نظرتهما الروحيّة لكيان الأمّة. ويجب أن نضيف هنا انّ سعادة عبّر بالفكر السياسي عن ذلك الشعور الرومانسي الحي بوجود الأمّة السوريّة الذي جسّده جبران في عدة مواضع من أدبه؛ وهو ما دعا انطون سعادة إلى اعتبار جبران من عظماء الأمّة السوريّة. انظر تجسّد سوريّة في صورة فتاة شابة تخاطب الدهر(مقالة الدهر والأمة) في: جبران، المجموعة الكاملة: ص ٢٧٢ – ٢٧٣. وعليه فليس من الضروري نسبة القوميّة السوريّة إلى تأثير «لا مانس» كما يذهب إلى ذلك: زويا: ص ٧٠.

(٤٦) ماتزال نظرة سعادة بشأن سورية المسيحية واعتبارها الدين السوري الأمثل، والأقرب إلى روح الأمة السورية، هي السائدة في فكر الحزب، على الرغم من التحوّلات الاخرى التي طرأت على مواقفه السياسيّة والإجتماعيّة. ففي دراسة حديثة(١٩٧٨) قام بها باحث حزبي عقائدي ملتزم نجد إعادة التأكيد وتأصيله بأن: المسيح والمسيحية السورية امتداد لفكر سوري أسبق وانّ التهيئة(لظهور المسيح) لم تكن في العهد القديم كما يزعم علماء الكنيسة، بل في أعماق الدين السوري قبل المسيح، وانّه لا بدّ من الكشف عن الوجه وتمزيق القناع: «ليعود المسيح السوري إلى صفاء ملامحه» – انظر: جورج متري عبد المسيح، فكرنا الديني بين التحريف والتعريف(اطروحة دكتوراه) ص ١٢، ٩٨، ١٠٣.

القوميّة السوريّة: توفيقيّة الوحدة العربيّة والكيانيّة اللبنانيّة

إذا كـان سـعـادة قـد جـمع بين العلم والأسطورة في مـجـمل فكره، وبين المادّية والروحيّة في «المدرحيّة»، وبين المسيحية والمحمديّة في «الإسلام بين رسالتيه»، فإنّ ذلك عائد في الأصل إلى أنّ جوهر مذهبه القومي السوري كان محاولة توفيقيّة بين ضدّين على صعيد الواقع السياسي والوجود الإجتماعي الحضاري.

ففي لبنان، وقفت طوائف الأقليّة غير السنّية، وغير المارونيّة، موقفا حائرا بين خيارين: خيار الوحدة العربيّة بأغلبيتّها السنيّة، وخيار الكيان اللّبناني بقاعدته المارونيّة.

هذه: الأقليات المنتشرة على هامش الدولة اللبنانيّة، والتي كانت غير مستفيدة من النظام القائم مثّلت تركيب الحزب الطبقي، وكانت من البرجوزيّة الريفيّة الصغيرة التي قدّم لها الحزب السوري القومي حلولا سريعة لمشكلاتها[٤٧].

وقد عبّر سعادة عن اهتمامه بتنمية الولاء القومي السوري لدى هذه الأقليّات أو الشيع(التي) وقع عليها الاضطهاد من الجماعة المحمّدية الكبرى في سورية من أهل السنة[٤٨]، ولم يقتصر على ذكرتلك الجماعات المسيحية والدرزية[٤٩]، بل أشار إلى: الجماعات المحمّدية الصغرى أيضا كالعلوييّن والشيعة[٥٠].

---

(٤٧) زويا: ص ٢٣٤.

(٤٨) الإسلام بين رسالتيه: ص ٢٣٦.

(٤٩) الإسلام بين رسالتيه: ص ٢٣٦.

(٥٠) المصدر ذاته.

وجاءت دعوة سعادة حلاً وسطا بالنسبة إلى هذه الجماعات بين دولة عربيّة واسعة تذوب فيها، ودولة لبنانيّة ذات كيان خاص لا تنتمي إليها انتماء كلّيا.

وقد نقض سعادة هذين الإتجاهين بدرجة متساويّة محاولا استيعابهما معا – بعد تعديلهما – ليصبّا في بوتقة فكرته: «إننّا نعتقد انّ الغلط لا يصلّح بغلط من نوعه، وإيجاد حركة رجعيّة مسيحيّة لا يعدم الحركة الرجعيّة المحمدية، بل يزيد هذه الحركة احتداما.

«ولكنّ الرجعيّين المسيحيين لم يكونوا في شيء اقلّ هوساً من الرجعيين المحمديين؛ والرجعة المسيحيّة لا تقل تسترا بالوطنيّة و«القوميّة اللبنانيّة»، عن الرجعة المحمدية بالوطنيّة والقوميّة العربيّة.

وكلا القوميتان خرافيتان في ما يختص بالأمة السوريّة والوطن السوري، الذي يكّون لبنان جزءا منه»[٥١].

إنّ سعادة يتجاوز بهذه الأقليات حدود لبنان إلى ما هو أكبر، ولكن النطاق يظلّ محكوما بخوف هذه الأقليات من المحيط الأوسع منه: «العروبة ليست سوى حلم دولة دينيّة محمدية محدودة بدلا من الدولة المحمدية المطلقة التي حلم بها أصحاب مدرسة الرجعة»[٥٢] – أراد القول ان القوميّة العربيّة هي بديل محدود عن الخلافة الاسلامية.

وهكذا يأتي الوطن السوري، العلماني الطابع، والممتدة جذوره إلى ما قبل المسيحيّة والإسلام حلاً وسطا بين النقيضين، وبمثابة سياج يحمي هذه الأقليات من الأغلبيتين النافذتين، في لبنان والعالم العربي؛ وتصبح «سوريا سعادة» الوطن الأوسط بين الوطن الصغير (لبنان) والوطن الأكبر(الوطن العربي).

كما تمثّل هذه الفكرة على صعيد عام، وفيما يتعدّى النطاق السوري، بعض ملامح الصيغة المرنة المنشودة في العالم العربي بين واقع الكيانات الصغيرة المجزأة ومثال الوحدة الشاملة.

---

(٥١) الإسلام بين رسالتيه: ص ٢٣٦.

(٥٢) المصدر ذاته: ص ٢٠٦.

ذلك ان تجميع الأقطار الصغيرة في اتحادات إقليمية طبيعيّة أكبر منها، ثمّ ربط هذه الإتحادات بجبهة عربيّة عامّة، كما كان يدعو سعادة، أو إقامة اتّحاد فدرالي أو كونفدراليّ فيما بينها، كما كان يدعو عبد الرحمن البزاز أو نبيه أمين فارس(٥٣)؛ يمكن أن يمثل الصيغة الوسط بين القطرية والقوميّة.

وهكذا فإن القوميّة السوريّة، إذا تجردت من نزعة العداء للعروبة، يمكن أن تكون بمثابة المدخل العملي والطبيعي لإقامة الكيان العربي الأكبر الذي تستطيع وحداته أن تحافظ على تنوعها وخصوصيتها، وذلك بخلق الإتحادات الطبيعيّة أولا، ثمّ ربطها طوعا بصيغة عربيّة أشمل، وذلك مانرى بعض مظاهره في هذه الفترة في مجلس التعاون لدول الخليج العربيّة وفي اتحاد المغرب العربي.

ولعلّ سعادة عندما خرج بفكرة وحدة سوريّة الطبيعية، لم يكن ينقض بشكل نهائي القوميّة العربيّة والكيانيّة اللبنانيّة، بقدر ما كان يستبصر على المدى التاريخي الجسر الذي يمكن أن يربط بين الجانبين بشكل عملي وطبيعي بحيث يحقق مثالية الأولى، دون القضاء على واقعيّة الثانيّة؛ أو حسب تعبير لبيب زويا، أن يخلق المندمج الجديد Synthesis للقوميّة العربيّة والقوميّة اللبنانيّة...(٥٤).

ولربما كان هذا المندمج أو هذا المركّب التوفيقي من أجدى الصيغ في فكر سعادة، إذا أخذه العرب مجردا، بما يتجاوز الخصام الحزبي، وطبقوه في مختلف أقاليمهم(المغرب الكبير، وادي النيل، سورية الطبيعية والعراق، شبه جزيرة العرب) مدخلا واقعيا لمثال الوحدة التي طال انتظارها.

---

(٥٣) عبد الرحمن البزاز، الدولة الموحدة والدولة الإتحادية، ص ٧٥؛ وهذه قوميتنا، ص ٣٢٨ – ٣٣٢.

ونبيه أمين فارس، دراسات عربيّة، ص ١٠٤ – ١١١، تحت فصل «رأي في الوحدة العربية» حيث يقتبس فكرة أنطون سعادة في الوحدات الإقليمية الطبيعيّة و« يعربها »أي يطبقها على العالم العربي كلّه مقترحا أن يكون مدخل الوحدة تكوين هذه الوحدات الجغرافيّة الطبيعيّة ثمّ قيام اتّحاد فدرالي بين هذه الوحدات تنبثق منه الولايات المتحدة العربيّة.

(٥٤) زويا: ص ٢٢٤.

القسم الرابع
المشروع التوفيقي للحركة الناصرية

الفصل التاسع
مصر بين انشطار العنف وتوفيقية «الثورة البيضاء»

الفصل العاشر
المحتوى البطولي التراثي والرومانسي للناصرية

الفصل الحادي عشر
المحتوى العصري والتقدمي للناصرية
- تراجيديا البطولة الناصرية
- التنظير التوفيقي للجدلية المحظورة

«نادراً ما رأيت مثل هذا الحذر، ومثل هذا الاهتمام بالتوفيق بين كل المصالح التي تتعارض في كثير من الأحيان»

الفيلسوف جان بول سارتر

لدى زيارته لمصر الناصرية، مارس ١٩٦٧

الفصل التاسع

مصر بين انشطار العنف
و توفيقية « الثورة البيضاء»
(الدور التوفيقي التاريخي للناصرية)

مصر
بين تحدي الإنشطار واستجابة الروح التوفيقيّة
(١٩٤٦ - ١٩٥٢ / ١٩٥٤)

الصورة العامة لصراع الأضداد:

مع ازدياد تعثّر النظام الملكي[١]، شبه الإقطاعي المطعّم بشيء من الدستورية البرلمانية الحزبية*: أي بعناصر مختلطة منتقاة من «الليبراليّة» الغربية[٢] - أخذ

---

(١) يمثّل كتاب طارق البشري، الحركة السياسيّة في مصر (١٩٤٥ - ١٩٥٢)، القاهرة ١٩٧٢ مرجعا غنيّا بالمادّة الأوليّة لدراسة هذه الفترة من التحرّك الثوري العنيف في تاريخ مصر قبيل الإطاحة بالملكية .

وللإطلاع على تاريخ هذه الفترة بين التمهيد للثورة وقيامها وانطلاقها يراجع:

من وجهة وطنيّة مصريّة أقرب الى المحافظة:

- عبد الرحمن الرافعي: في أعقاب الثورة المصرية ١٩١٩، الجزء الثالث، تاريخ مصر القومي من ولاية فاروق ١٩٣٦ إلى سنة ١٩٥١ (القاهرة ١٩٥١).مقدمات ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ (القاهرة ١٩٥٧)

- ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢: تاريخنا القومي في سبع سنوات ١٩٥٢ - ١٩٥٧ (القاهرة ١٩٥٩) ومن وجهة مصرية ماركسية مدعومة بالوثائق : الدكتور أنور عبد الملك، المجتمع المصري والجيش (الترجمة العربية) بيروت ١٩٧٤. ومن وجهة الدراسات الأكاديمية الغربية:

P.J. Vatikiotis, The Modern History of Egypt, London 1969

C. Issawi, Egypt in Revoluion. London 1965

* شبه الإقطاعي بمعنى أنّه كان يمثّل إجمالا كبار ملاّك الأرض الزراعيّة ومصالحهم. انظر : البشري، الحركة السياسية، ص ١٣ - ١٤.

(٢) تمثّلت الأسس الفكريّة الليبراليّة المصريّة بشكل جلي وناضج في أفكار لطفي السيّد التي طرحها قبيل الحرب الأولى (١٩١٢ - ١٩١٣).

المجتمع المصري، نتيجة لتفاعلات الحرب الثانية (١٩٣٩ – ١٩٤٥)، يشهد حالة تصدّع وانشطار بين مكوّناته تمثّلت من جهة في الصراع المتصاعد بين النظام القائم وقوى المعارضة المتحوّلة إلى مشروع ثورة، وتمثّلت من جهة أخرى في الإنشطار بين قوى الثورة المزدوجة ذاتها، التي أخذت تنقسم بصورة متفاقمة فيما بينها إلى شقّ ديني سلفي (حركة الإخوان المسلمين بجماهيرها الشعبية الفقيرة المتديّنة)، وشقّ عصري تحديثي أقرب إلى العلمانيّة واليسار (الماركسيون، يسار الوفد، الإسلاميّون «المتحرّرون»، المثقّفون العصريّون بعامّة، العمّال الصناعيّون، والرأسماليّة المتنوّرة الطامحة لخلق مصر صناعيّة حديثة).

وعليه فإن التحدّي التاريخي الذي واجهته مصر بين ١٩٤٦ – ١٩٥٢ لم ينحصر في استبدال نظام سياسي بآخر، وإنّما في إيجاد البديل القادر على التوفيق بين الأضداد المتصارعة (في عمليّة المواجهة المتنامية بين انبعاث الإسلام السلفي وإلحاح الحضارة الحديثة)؛ والخروج من بينها بصيغة توحيديّة ناجعة تستوعب التناقضات المستجدّة:

سننظر أولا – من خلال الشواهد الفكريّة – في بوادر التراجع الليبرالي ومظاهر إنهيار النظام، ثمّ في بذور الانشطار بين قوى الثورة المقبلة، ثمّ في توّجهات البحث لإعادة التوازن والتعادل بينهما.

إرهاصات الفكر زمن الثورة: (١٩٤٦ – ١٩٥٢ / ١٩٥٤)

ليبرالية تدين ذاتها:

لعلّ من أكثر الشهادات الثقافية المصرية دلالة على فقد النظام لمبّرراته الفكرية – مع اختلال أسسه الإجتماعية – السياسية – الشهادة المضادة التي سجّلها الدكتور طه حسين في كتابه الإجتماعي المتشائم الثائر «المعذّبون في الأرض» (١٩٤٩) بعد سنوات قليلة – بمقياس التاريخ – على ذلك التفاؤل الكبير الذي أظهره وفلسفه – تاريخياً وحضارياً – في كتابه «مستقبل الثقافة في مصر» (١٩٣٨)، الذي اتّخذ فيه من معاهدة ١٩٣٦ بين مصر وبريطانيا خاتمة سعيدة لنزاع مصر مع أوروبا

سياسياً، وبداية جديدة واعدة بإحياء جذورها المتوسطيّة وعودتها إلى المشاركة المتكافئة في الحضارة الأوروبيّة الأم(التي اعتبر مصر جزءا منها منذ عهود الفراعنة والإغريق)؛ وذلك في ظلّ التحديث الكامل للنظام الدستوري، البرلماني القائم المستند أصلا – في نظره – إلى قيم أوروبيّة خالصة، والمعبّر في حسبانه عن اعتناق مصر للحضارة الأوروبيّة اعتناقا لا رجعة عنه منذ مطلع نهضتها[٣].

على النقيض من ذلك التفاؤل الليبرالي المنفتح، يمكن أن نعدّ كتابه الآخر« المعذّبون في الأرض» مرثيّة تاريخية للفكرة – الحلم : فكرة مصر اللّيبراليّة المتوسطيّة المستغربة الطامحة لمطابقة هويّتها الوطنيّة – الحضاريّة الأصلية مع الشخصيّة الحضارية الأوروبيّة؛ وهي مرثيّة يزيد من دلالتها كونها صادرة في حزن وغضب عن أبرز المبّشرين – حتّى وقت قريب – بقدرة النظام غربي التوّجهات على تحقيق الحداثة الكاملة لمصر[٤].

---

(٣) إذا كانت مقالات لطفي السيّد بين ١٩١٢ – ١٩١٣ تمثّل أبكر تعبير محدّد وجلّي عن تيّار الفكر الليبرالي (الحرّي حسب تعبير لطفي السيّد) فإنّ كتّاب مستقبل الثقافة في مصر» (١٩٣٨)، لطه حسين يمثّل أنضج صياغة منهجيّة لليبراليّة المصرية في إطارها الحضاري مع رسم خطّة تربويّة شاملة لغرس هذا التوجّه التحديثي (التغريبي) في العقل المصري ذي الجذور المتوسطية «ان العقل المصري منذ عصوره الأولى عقل إن تأثر بشيء فإنّما يتأثّر بالبحر الأبيض المتّوسط – مستقبل الثقافة، ج ١، ١١ – ١٤.

ولعلّ طه حسين في هذا الكتاب كان أصرح مفكّر عربي مسلم في التعبير عن منزع الإعتناق الكلّي لقيم الحضارة الأوروبيّة عن طريق خلق مطابقة تامة في الهوية الحضارية معها بما يتجاوز الإستمرارية التاريخية للحضارة للحضارة العربيّة الإسلاميّة : «لا ينبغي أن يفهم المصري أن الكلمة التي قالها اسماعيل وجعل بها مصر جزءا من اوربا قد كانت فنّا من فنون التمدّح .... وإنما كانت مصر دائماً جزءاً من أوروبا فلنشعر كما يشعر الأوروبي ولنحكم كما يحكم الأوروبّي ثمّ لنعمل كما يعمل الأوروبّي، ونصرّف الحياة كما يصرّفها – مستقبل الثقافة: ج ١، ص ١٣ – ص ١٤، ٥٠.

وإذا كان هذا الكتاب أقوى تعبير عن الليبراليّة المصريّة فإنّه أيضا آخر تعبير على الارجح عنها قبيل اضمحلالها.

(٤) طه حسين، المعذّبون في الأرض، ط٩، ص ١٨٣ – ١٨٤، ١٨٦، ١٨٧. ويرى الباحث في سيرة طه حسين(Cachia) إنّ الكاتب فقد إيمانه بالقيم الليبراليّة وحتميّة انتصارها في هذه الفترة (١٩٤٥ – ١٩٤٧) و انّ تعاطفه مع بؤس الجماهير اتّخذ طابع الميل إلى «اليسار» وانّ فكره التربوي الكلاسيكي أصابه التحوّل أيضا:

Cachia, Taha Husayn, P.P. 64 - 66.

ويتضح كتاب « المعذّبون في الأرض » إجمالا بتلك الروح التي تجسّد ضيق طه حسين وبرمه بالفترة الأخيرة من العهد البرلماني الآفل لما حملته من نقض لأسس رسالته التحديثيّة : « صدقني أن الخير كلّ الخيّر للرجل الحازم الأريب، أن يفرّ بقلبه وعقله وضميره من هذا الجيل. فإن أعجزه الفرار إلى بلاد أخرى، فلا أقلّ من أن يفرّ إلى زمان آخر من أزمنة التاريخ[٥].

والزمان الذي يفرّ إليه في هذا الكتاب هو زمان العدل المثالي في صدر الإسلام يقارن بينه وبين زمان المحنة والجوع في مصر الليبراليّة الحديثة، ويقدّم من مناقبه أمثلة يأمل أن يحتذيها الأثرياء المصريّون العصريون [٦]. وهنا يخفت بريق التاريخ المصري المتوسّطي – الفرعوني الروماني – ويبرز وجه مصر الريفيّة الفقيرة المتديّنة التي خرج منها – عبر المعاناة والألم – صبيّ كتاب «الأيام»[٧] ويغيب كلمح البصر ذلك الحلم المتوّسطي، وتلتقي البداية بالنهاية في ساعة الحقيقة، فإذا « المعذّبون في الأرض » (١٩٤٩) صبيان مصريّون ريفيّون تؤرقهم عوامل الخوف والجوع والعلل في منتصف القرن العشرين، كما أرقّت صبيّ «الأيام» مغرب القرن التاسع عشر (ولد عام ١٨٨٩).

وأبرز تطوّر يمثّله هذا الكتاب في فكر طه حسين بوصفه معبّرا عن الليبراليّة المصريّة التفاته الملّح إلى خطورة العامل الإجتماعي في بناء النهضة وتحسسّه لمشكلة

---

(٥) المصدر ذاته : ص١٨.

(٦) طه حسين، المعذّبون في الأرض، ط٩ ، ص١٥٤ – ١٨٤، ١٦٣، ١٨٧ .

(٧) راجع مثلا في «المعذّبون في الأرض» قصة الصبي الصالح، ص٧؛ وقصة قاسم، ص ٣٦. ثم تأمّل في المغزى الإجتماعي لقصص الكتاب «وأكبر الظنّ أنّ صالحا هذا لم يوجد قطّ لأنه يملأ المملكة المصريّة من شرقها إلى غربها ومن شمالها إلى جنوبها، يوجد في القرى ويوجد في المدن. يملأ مصر نعمة وخيرا وهو مع ذلك يشعر الناس بأنّ مصر هي بلد البؤس والشقاء» – المصدر ذاته، ص١٧.

التفاوت الطبقي بين القلّة المترفة والكثرة البائسة بشكل لم يسبق له مثيل من قبل (في غمرة اهتماماته النقدية والتربويّة والحضارية).

وهو يختم كتابه بهذه الصيحة المنذرة التي أثبت التاريخ جدّية مخاوفها: « نعم! ولا يشعرون المترفون (المصريون) بان امهم مصر مريضة وبان مرضها هو النزيف المهلك، ولكنها لا تنزف دما وانما تنزف ابناءها وبناتها نزفا ولا يشعرون شيء من ذلك، ... أو يشعرون به ويلتفتون إليه، ولكنّهم لا يحفلون إلاّ بأنفسهم ولا يشفقون إلا عليها، كأنّهم يستطيعون أن يعيشوا وينعموا ويستمتعوا بالحياة إذا ضرب الحزن والبؤس والموت أطنابها على هذا ألبلد الشقي.

« هيهات ! هيهات ! إنّما ذلك تعليل النفس بالأماني الباطلة، وخداعها بالآمال الكاذبة، وأنّ المصريين بين اثنتين لا ثالثة لهما : فإمّا أن يمضوا في حياتهم كما ألفوها لا يحفلون إلاّ بأنفسهم ولذّاتهم ومنافعهم، وإذن فليثقوا بانها الكارثة الساحقة الماحقة التي لا تبقي ولا تذر، وإما أن يستأنفوا حياة جديدة كتلك التي عرفوها في أعقاب الحرب العالمية الأولى، قوامها التضامن والتعاون وإلغاء المسافات والآماد بين الأقوياء والضعفاء ، وبين الأغنياء والفقراء ... وإذن فهو التآزر على الخطب حتى يزول[٨].

غير أنّ هذه الصيحة، وإن سبقت الثورة ببضع سنين، فإنها تأتي متأخّرة قياسا بما كان يتوّجب تأسيس النهضة عليه من رؤية إجتماعيّة محدّدة، في العهد الليبرالي الذي بدأ رسميا بدستور ١٩٢٣.

وعليه فقد يكون من الجائز القول إنّ الليبراليّة المصرّية قد عرضت منجزاتها الحضارية للإجهاض بإغفالها أمر المعضلة الإجتماعيّة، وقصورها في استبصار

(٨) طه حسين، المعذّبون في الأرض، ط٩ ، ص ١٩٠-١٩١.

التناقضات الإجتماعية ومضاعفاتها الكامنة، وتأجيلها البحث في المسألة المجتمعية إلى الأجيال المقبلة(٩).

في وقت كانت فيه الليبراليّة الأوروبيّة الأم تتكيف مع التطورات الإجتماعيّة وتستبق مضاعفاتها وتتقبّل ما تتطلبّه من حلول إشتراكيّة(١٠).

تنامي التفكير الإجتماعي وتفرّعه*:

تعرّض الجيل التالي الذي تلّقى مؤثّرات تكوينه الفكري فترة ما بين الحربين، وعلى الأخصّ في بداية الثلاثينات، لعوامل إجتماعيّة وفكرية مبكّرة جعلت من المسألة الإشتراكيّة همّا محوّريا في وعيه ومعاناته، التحم بالأسس الأخرى في تكوينه بحيث أصبحت «الإشتراكيّة» جامعا مشتركا بين «الديمقراطية الاشتراكية»، و «الاسلامية الاشتراكية» و«الماديّة الإشتراكيّة» وغيرها من الصيغ الفكريّة المتضاربة المستجدّة أثناء الحرب وبعدها، والمجمعة -رغم تضادها- على ضرورة المنطلق الاشتراكي.

يشير الدكتور لويس عوض إلى هذه المرحلة من تكوينه في سيرته الذاتية الفكرية:

(٩) نستعيد ما قاله لطفي السيّد بشأن مستقبل الإشتراكية بمصر (عام ١٩١٣): «... وعلى ذرارينا في الأجيال المقبلة أن ينظروا بعد ذلك فيما إذا كانت المبادئ الإشتراكيّة هي اللازمة لجمعيّتهم وقتئذ» تأملات: ٩٠؛ والجدير بالملاحظة والمقارنة أنّ سلامه موسى نشر كتابا في العام ذاته (١٩١٣) في التعريف بما هيّة الإشتراكيّة (سلامة موسى، الإشتراكيّة، القاهرة ١٩١٣) غير أنّ المنزع الإشتراكي لن يصبح تيّاراً ملموسا إلاّ لدى الجيل التالي الذي سيتتلمذ على جيل سلامة موسى (محمد مندور، لويس عوض، نجيب محفوظ).

(١٠) D. Thompson, Europe Since Napoleon, pp . 396 - 402.

* إذا شئنا اتّخاذ مجلّة الرسالة (صدرت بين يناير ١٩٣٣ وفبراير ١٩٥٣) وثيقة تعكس اهتمامات الثقافة العامّة للفترة، نجد «الهمّ» الإجتماعي متجليا في افتتاحيّاتها منذ مطلع ١٩٣٩ وقبل نشوب الحرب. ومن بين ٩٣ مقالة كتبها محررها الزيات بين يناير ١٩٣٩ ومارس ١٩٤٤ نجد حوالي ثلاثين مقالة (أي ثلث المادة المكتوبة) تتناول المشكلة الإجتماعيّة، وخاصة الفوارق بين الفقراء والأغنياء، وطرق مكافحة الفاقة مع قناعة متزايدة بأنّ النصح لا يجدي ولا بدّ من اتّخاذ خطوات وسياسات عمليّة للإصلاح الإجتماعي.

راجع: أحمد حسن الزيّات، وحي الرسالة، مجلد ٢، ط ٦، ص ١-١، ٥٣، ٥٧، ٩٨- ١١٢، ٢٧٠.

«كنت في يفاعتي،أي إلى ١٩٢٩ عام حصولي على شهادة الكفاءة، شديد الحماسة للديمقراطية الليبراليّة، وكانت حماستي متمثلة في الإيمان إيمانا أعمى بدستور ١٩٢٣ الذي كنت أعتقد أن الحفاظ عليه هو وسيلة مصر الوحيدة لتقييد الملكيّة .... . ولطرد الإنجليز ... بقيام حكومة صلبة تعبّر عن «إرادة الأمّة» وكانت هذه بوجه عام وجهة نظر الوفد. ولم تكن الأمّة يومئذ قد تفتّت في نظري إلى عناصر أو مكوّنات أو طبقات أو مصالح، ودرجة درجة، بتأثير سلامة موسى على وجه القطع وربّما بتأثير الأزمة الماليّة (العالميّة عام ١٩٢٩).... وتعاقب دكتاتوريّات محمد محمود واسماعيل صدقي (من رؤساء حكومات الأقليّة البرلمانية بمصر بين ١٩٢٨ – ١٩٣٣)، بدأت أجنح إلى الفكر الإشتراكي بطريقة هلاميّة، فلم تعد الحريّة عندي شيئا مجرداً، من غيبيّات الحياة بل ارتبطت في ذهني بالإستقلال الاقتصادي سواء بالنسبة للأمم او للطبقات أو للأفراد [١١].

وفي نقطة المنعطف (معاهدة ١٩٣٦) التي عدّها طه حسين فرصة الإحياء اللّيبرالي والتجديد التحضّري، يقف لويس عوض – من موقع جيله – ليرى بداية تصدع اللّيبراليّة وانهيارها: « ديمقراطيّة ليبراليّة تفلس منذ ١٩٣٦ فلا هي قادرة على مقاومة طغيان الملك وتعميق الحرّيات .... ولا هي قادرة على تجديد فلسفتها الإجتماعيّة وبرامجها الإقتصاديّة بحيث تعمل على تذويب الفوارق بين الطبقات وتعزيز العدالة الإجتماعيّة .... وكلّ يريد أن يرث هذه المؤسسّة التي تسير إلى الإفلاس التامّ والخراب التامالّذين تبلورا في محنة ٤ فبراير ١٩٤٢»[١٢].

---

(١١) لويس عوض، العنقاء (المقدمة)، ص ١٦.

(١٢) لويس عوض، العنقاء (المقدمة)، ص ٢٣.

ومحنة ٤ فبراير» تتمثل في حادث فرض النحّاس باشا رئيسا للوزراء عن طريق محاصرة الدبّابات البريطانيّة لقصر الملك فاروق وإرغامه على تكليف زعيم الوفد. راجع أصداء هذا الحادث – المنعطف في التاريخ المصري – والذي يعدّه بعض الباحثين بداية التخطيط للثورة – في : إنور عبد الملك، المجتمع المصري والجيش، ص ٥٤ .

ويشير لويس عوض إلى تأثره بالصراع الفكري الجديد في أوروّبا بين الماركسية والفاشيّة والديمقراطيّة اللّيبرالية محدّدا الصيغة التي استقرّ عليها اتّجاه تفكيره: « كلّ هذا ألهب عقلي ووجداني بالظمأ لمعرفة ذلك الصراع الرهيب الذي اجتاح أورّوبا وبدأت نذره تظهر في مصر، ولكن تكويني الليبرالي الأوّل جعلني حتّى هذه السنّ أعتنق نوعا من الفكر السياسي اجتمعت فيه الحريّة والعدالة الإجتماعيّة، ووجدت هذا المركّب في الفلسفة الإشتراكية الديمقراطية[١٣].

ذلك الشعور باقتراب الإنهيار، وبضرورة البحث عن أفكار جديدة، أخذ يعمّ معظم اتّجاهات الثقافة المصرية في فترة الغليان التي سبقت ثورة ١٩٥٢، ومهدت لها، بين ١٩٤٦ – ١٩٥٢. وكانت حدّة التعبير عنه، والتأكيد عليه، والرغبة الواضحة في تحقّقه تشكّل في حد ذاتها سببا من الأسباب الفكريّة – الشعوريّة الممهدّة لوقوع الثورة.

وكان من أبرز الأصوات الجديدة بعيد الحرب، صوت الماركسيّة المصريّة التي بدأت تخرج من إطار التجريد النظري المنعزل، الذي انحصرت فيه من قبل، لتمثّل بداية تيّار سيّاسي – إجتماعي له خطره من زاوية ما يحمله من بذور التنامي والاستفحال، والقدرة على نقل عدوى الثورة والعنف إلى التيّارات الأخرى.

وقد عملت الحركة الماركسيّة في هذا الوقت على تمييز اتّجاهها اوكيانها عن التيّار الوطني الوسطي العام (الوفد) أو المركّب التصالحي بين الليبراليّة والإشتراكيّة التطوريّة التي اتّجه إليها مفكّرون مثل لويس عوض. وأخذت تبلور اتّجاهها الفكري المتميّز بمحاذاة التطوّرات المستجدّة في البنية الإجتماعيّة: « ظهر في الجزء الأخير من فترة بين الحربين طبقتان جديدتان، هما طبقة العمّال الصناعيين .... وطبقة العمّال الزراعيين .. وقد تركت الظروف القاسية .. تأثيرا عظيما على يقظة الطبقة (العاملة)

---

(١٣) المصدر ذاته: ص ١٧؛ ويصف لويس عوض ازدياد تشككّه في اللّيبرالية بعد الحرب (١٩٤٦ / ١٩٤٧): «كنت دائم التفكير في عوامل التآكل الإجتماعي التي استشرت في المجتمع المصري (التآكل) الذي تجلّى في تصدّع الفلسفة الديمقراطيّة اللّيبراليّة التي تبلورت في دستور ١٩٢٣ «ممّا جعل من نظام الحكم» هيكلا باليا ينبغي تجديده أو ترميمه ..» المصدر ذاته: ص٩.

ووعيها الطبقي بشكل خاصّ، فأنشأت منظماتها الطبقيّة الأولى وهي النقابات، والتفّت حولها التفافا قويّا دعا الرأسماليّة في مصر إلى التردّد ...

«والبرجوازيّة المصريّة تجد أمامها قوّة كبيرة تناهض مصالحها الخاصّة ... ولذلك انتقلت إلى أيدي الطبقة العاملة راية الكفاح الوطني الآن (١٩٤٦)»(١٤).

وشارك هذا الإتّجاه بقوّة في نقض الوطنيّة عن القيادات التاريخيّة المشاركة في استمرار النظام القائم: «يجب على الحركات الشعبيّة أن تقوم اليوم (١٩٤٦) بالدور الرئيسي في حركتنا الوطنيّة، لأنّ الطبقات الحاكمة الحاليّة تتعاون مع الإستعمار..... ولأن الرأسماليّة المصريّة – التي قادت الحركة الوطنيّة المصريّة إلى سنة ١٩٣٦ – متخاذلة، الان، ينضمّ ممثّلوها واحدا واحدا إلى صفوف المستغلين ... إلى صفوف حلفاء الإستعما، ألم نرى اغلب أصدقاء سعد (زغلول) يقلبون للقضيّة الوطنيّة ظهر المجنّ، ويوجدون بأيديهم الأسباب والظروف والوسائل التي تجيع الطبقات الشعبية، ولكن تغنيهم وترّفه عن طبقاتهم؟ ألا نرى عناصر الحركة الوطنية يعاب عليها اشتراك العمّال «الدهماء والغوغاء» فيها؟

«لا تغني أيّة حركة وطنيّة شيئاً إذا كانت موّجهة ضدّ الطبقات الشعبيّة، فالوطن وطن الجماهير قبل أن يكون وطن الخاصّة والأغنيّاء»(١٥).

ولم تنحصر خطورة الإتّجاه الماركسي، بنظراته العُنفيّة، في الفئات الشيوعيّة الصريحة، وإنّما تمثّلت، بدرجة أخطر وأعمق، فيمما غذّاه هذا الإتّجاه من تيّار إشتراكي عريض متعدّد الروافد، وفيما تركه من تأثير إجتماعي طبقي ثوري النزعة في صميم الفكر الإسلامي السلفي المستجدّ (الإخوان) الذي كان يمثّل هو الآخر قوة متنامية هائلة تهدّد الجوانب اللادينيّة (التغريبيّة العلمانيّة) في النظام القائم، إن لم تكن تهدّده كلّه.

---

(١٤) أحمد صادق سعد (وهو يهودي مصري أسلم)، صفحات من اليسار المصري ١٩٤٥ – ١٩٤٦ تقديم الدكتور عبد العظيم رمضان ص ١٨٢ ....

(١٥) أحمد صادق سعد، صفحات من اليسار المصري (١٩٤٥ – ١٩٤٦)، ص ٩٤.

يكتب سيّد قطب (١٩١١ - ١٩٦٦) مفتتحا كتابه « معركة الإسلام والرأسمالية» (١٩٥٠) - والعنوان يتضمّن فكرة المطابقة بين الإسلام و «البروليتاريا» في المعركةالمشتركة ضدّ الرأسماليّة : « هذا الوضع الإجتماعي السّيء الذي تعانيه الجماهير في مصر غير قابل للإستمرار. هذه حقيقة يجب أن تكون معروفة من الجميع، كي يمكن السير بعد ذلك على هداها في الطرق الصحيح .....

«إنّه مخالف لروح الحضارة الإنسانيّة بكلّ معنى من معانيها، مخالف لروح العصر ... ذلك فوق مخالفته لأبسط المبادئ الإقتصادية السليمة. ومن ثمّ فهو معطّل للنمو الاقتصادي ذاته، بله النمو الإجتماعي والإنساني(١٦).

ثمّ يلتفت إلى السبب الجوهري الكامن وراء الأزمة الإجتماعيّة بما ينّم عن تنبّه الفكر الديني السلفي إلى الجانب الطبقي من حقيقة «الأمّة» في غمرة احتكاكه بالفكر الماركسي*، وتصدّيه له : « إن صوتا سيرتفع ..... ولن يمكن إسكاته أبدا: صوت المعدّات الخاوية التي تملأ جنبات هذا الوادي. صوت الملايين التي تبذل العرق والدماء، ولا تنال مقابلها لقمة خبز جافّة .... صوت الجموع التي لم تقرأ في حياتها كلمة عن الشيوعيّة أو « غير الشيوعيّة» ولكنّها جموع من الأحياء تطالبهم معداتهم بلقمة الخبز وتطالبهم جلودهم بخرقة الكساء .ذلك بينما الترف الفاجر الداعر يعربد في المواخير او القصور، والذهب المتجمّد من دماء الملايين، يبعثر على الموائد الخضراء وفي حجور الغواني ......

---

(١٦) سيّد قطب، معركة الإسلام والرأسماليّة، ط ٤، ص ٥ .

* قد لا يكون من البداهة التسليم بأن الأصولية والماركسيّة يتناقضان كلياًّ. فعندما يتمّ استبعاد خلافهما الميتافيزيقي، ويخضع نظامهما الشمولي لتحليل مقارن تظهر أوجه شبه لا يستهان بها بينهما من حيث شموليّة الايديولوجيا إقامة الدولة الاممية العقائدية متعدّدة القوميّات -مشروعيّة القتال العقائدي- العداء المشترك للغرب الليبرالي الرأسمالي...الخ. وهذه مسالة سنعرض لها في خاتمة البحث، مكتفين هنا بالإلماح إلى سرعة التفاعل لدى سيّد قطب بين العنصرين في كتابه الباكر هذا.

« من ذا الذي يستطيع أن يقول إنّ وضعا إجتماعيّا تلك ثماره المتعفنّة الخبيثة يمكن أن يدوم، مهما أقيمت له الأسناد المنتحلة ..... إنّه عبث ضد طبائع الأشياء[١٧]».

ولا يقف التأثير والتأثر عند هذه النظرة العامّة للصراع الطبقي. إنّ « التحليل» الذي يقدّمه سيّد قطب للواقع السياسي – الإجتماعي في مصر – من منظار الحركة الإسلاميّة – يتطابق مع التحليل الماركسي لمثل هذا الواقع: « هذه التشكيلات الحزبيّة من تمثّل؟ إنّها لا تمثّل الجماهير قطعا لا بعقليّتها ولا بمصلحتها ولا بظروفها ... ومن هم الذين تسمح لهم الظروف أن يكونوا نّوابا في البرلمان؟ إنّهم الذين يملكون أوّلا .... وليس وراء الجماهير الفقيرة المستغلّة تنظيمات وتشكيلات قويّة من النقابات والإتّحادات تتولّى إدارة المعركة......

« وإذن فستبقى الجماهير الكادحة المحرومة المغبونة في جانب وتبقى التشكيلات الحزبيّة والبرلمانيّة في جانب،، ويبقى الصراع بين المصالح المتعارضة قائما. إلى أن تتولّى الجماهير أمر نفسها، فتنشئ من التشكيلات ما يملك الإنتصار في معركة الإنتخابات وغير الإنتخابات. وإلى أن يتّم هذا فلا ينبغي أن تعلّق الجماهير أملا على الصراع الحزبي القائم[١٨]».

إنّ هذا النقد يمثّل جوهر الموقف الماركسي من مسألة التمثيل الديمقراطي البرلماني في ظل سيطرة الرأسمالية، كما ويتضمن الدعوة الماركسية للجماهير لتتولى أمر نفسها بانشاء حزبها الثوري الطليعي وتشكيلاتها النقابيّة الخاصّة بها. (شمل التنظيم العام للإخوان المسلمين عددا كبيرا من الإتحادّات المهنيّة والمنظّمات الشعبية، وسيّد قطب يشير ضمنا إلى أنّ الجماهير المسلمة بدأت تتولّى أمر نفسها بالإنخراط في صفوف الإخوان).

ويظهر قطب مزيدا من التأثر بالماركسيّة في نظرتها الطبقية حين يحلّل السلوك

(١٧) سيّد قطب، معركة الإسلام والرأسماليّة، ط ٤، ص١١٣–١١٤.

(١٨) سيّد قطب، معركة الإسلام والرأسماليّة، ط ٤، ص١١٣–١١٤.

السياسي للطبقة الرأسماليّة على النحو التالي: «حين يلوح في الأفق شبح الخطر على مصلحة صغيرة من مصالح الرأسماليّة، ينسى المتصارعون أحقادهم... ويقف الجميع صفا واحدا في وجه ذلك الخطر الصغير، الوفدي السعدي والدستوري سواء، يدافعون عن مصالح الرأسمالية ضد مصلحة الجماهير المحرومة»(١٩).

إنّ المصطلح الإسلامي لمفهوم «الأمّة» – الجماعة المؤمنة المتّحدة، التي تعبّر عنها وحدة وأهل السنّة والجماعة، دون تمييز بين أغنياء وفقراء إلاّ بمقياس الإخلاص للعقيدة – يتطّعم هنا بنظرة طبقية حادّة تفصل الرأسماليين، أصحاب «الترف الفاجر» عن جماهير الكادحين الذين أصبحوا وحدهم المعبّرين عن الوجود المشروع والكيان الطبيعي للأمّة؛ ولكن شريطة أن يحكم الإسلام بعدئذ لأنّه «يمنحنا عدالة إجتماعية شاملة ويردّنا إلى عدل في الحكم، وعدل في المال والفرص، وعدل في الجزاء»(٢٠). ثمّ إنّ «الإسلام صاحب لنا صديق، صاحبناه ألفا وثلثمائة عام على الخير والشرّ، وعلى النعماء والبأساء * . صاحبناه كارها وراضيا، وبررّناه أو عققناه. ولكنّه بعد ذلك كلّه صديق، له في الجوانح هزّة، وفي المشاعر ذكرى، وفي

الضمائر اصداء، وليس بالغريب على ارواحنا ومشاعرنا وعاداتنا وتقاليدنا غربة الشيوعية، التي نحمد منها أشياء، ونكره أشياء .. وتتوزع مشاعرنا إزاءها ... توزعا لا يضمن معه توحد الجبهة في طلب عدالة إجتماعية قوية كما نضمن توحدها إذا نحن هتفنا الى العدالة باسم الإسلام (٢١) .

---

(١٩) سيّد قطب، معركة الإسلام والرأسماليّة، ط ٤، ص١١٣–١١٤.

(٢٠) ذاته ص ٣٦.

* تتمازج في فكر قطب وشعوره مع نزعة الميل للعنف الطبقي (الماركسي) نزعة دينيّة جهاديّة تاريخية: «إنّ الحروب الصليبية لم تضع أوزارها إلاّ في نفوس المسلمين ... فأمّا في العالم المسيحي فهي مشوبة الأوار (ضدّ الإسلام) س المصدر ذاته ص ٩٤، والنزعتان في اندماجهما في مركّب شعوري واحد تجمع بينهما وحدة العداء للغرب الرأسمالي ومؤثراته في الشرق العربي. وكان الإخوان والشيوعيّون يتقاسمون العيش في معتقل واحد أيّام الملكيّة (وفي عهد الثورة).

(٢١) سيد قطب، معركة الاسلام والرأسمالية، ط٤، ص٣٦.

واذا كان هذا التفكير الاصولي قد نفذت اليه المؤثرات الثورية الإجتماعية – تحت وطأة الصراع المتفاقم – الى حد تسليمه بشرعية الثورة الجماهيرية ضد الحكم القائم، ودعوته الحارة اليها، على ما في الاسلام السني من حذر تجاه إحتمالات «الفتنة» في صفوف الأمة المسلمة؛ فإن الاتجاه الاسلامي المتحرر (العصري) – بعد استيعابه لمغزى تلك المؤثرات – قد بلور مفهوما اشتراكيا انسانيا اكثر تحديد وتميزا من مجرد المطالبة بالعدل الاجتماعي باسم الاسلام وعن طريق الحكومة الدينية.

يتوضح ذلك لدى العالم الازهري خالد محمد خالد، وريث اتجاه علي عبد الرزاق في الدعوة الى اسلام عصري متصالح مع المفهوم العلماني وفكرة «قومية الحكم» وذلك في كتابه «من هنا .. نبدأ» (١٩٥٠) – الذي جاء صدوره في سنة صدور «معركة الاسلم والرأسمالية لسيد قطب، وبعد عام من صدور «المعذبون في الأرض» لطه حسين؛ صوتا متميزا آخر من الأصوات المنذرة بقرب انهيار النظام السياسي وتصدع البنيان الاجتماعي. كما جاء مؤشرا الى وجود صراع داخلي عميق في حركة الاحياء الديني بمصر بين الاتجاه السلفي الشمولي المتطرف المطالب بحكومة دينية، والاتجاه الاسلامي الانساني المتحرر، الذي أخذت ترفده النزعة الديمقراطية– الاشتراكية المعتدلة؛ (والذي خفت صوته لبعض الوقت – منذ منتصف الثلاثاينات في غمار الردة الدينية ضد التجديد العصري).

ويمكن القول إن كتاب «من هنا .. نبدأ» بما مثل من نقض صريح وعنيف لدعوة الاخوان المسلمين [٢٢]– مجددا بذلك تاريخ الصراع بين اتجاه الشيخ المتحرر علي عبد الرزاق والشيخ المحافظ رشيد رضا – قد جاء ارهاصا فكريا، عام ١٩٥٠، بوقوع

(٢٢) يقول الكاتب في معرض دفاعه عن «قومية الحكم» : « في المجتمع اليوم رأى ذائع يطالب ذووه بحكومة دينية تحكم بما انزل الله ... واذا كنا نرى في الحكومات الدينية تجربة فاشلة، ونرى العمل على عودتها انتكاسا الى الاتوقراطية المرهقة (الاصح ان يقول: الثيوقراطية) التي تخلصت منها الانسانية بمشقة وكبد .. فقد أصبح من أقدس واجباتنا ان نتقدم لمناقشة الرأي... انزج الدين بالدولة فنفقد الدولة ونفقد الدين؟ ص١٦٩.

الصدام المصيري الدموي، عام ١٩٥٤، بين حركة الاخوان المسلمين في مطالبتها بالحكومة الدينية ودستورية القرآن، وبين حركة «الضباط الاحرار» (ثورة ٢٣ يوليو) في تمسكها بقومية الحكم وعصريته استنادا الى الاسس الفكرية (الاسلامية التحررية) ذاتها التي بررها – عل نطق واسع – صاحب كتاب «من هنا نبدأ» (٢٣).

ينطلق هذا الكتاب من الهاجس الجماعي العام بقرب انهيار النظام القائم «هذا التذمر النامي المتراكم، من أخطر الاشياء في حياة الامة، ولا يمكن ان يستهين بعاقبته أو يسكت عن علاجه حاكم له بصر بالامور، وغير مجد أن تقلم فروع الشجرة الخبيثة دن أن نجتث جذورها الضاربة الموغلة، وأعني .. تلك العوامل التي ملأت المجتمع حقدا وتذمراً .. وإن المسؤولية الكاملة لتجثم على كاهل الرجعية الاقتصادية التي تمتض حياة الشعوب، وتعرقل كل اتجاه نحو اشتراكية يانعة ..

« هذه الرجعيّة التي توقد نار الحرب ين الأمّة الواحدة لتمزّقها وتحرقها، وهي لا تملأ بالحقد الإجتماعي قلوب المحرومين وحدهم، بل إنّها لتثير كلّ مواطن له قلب وضمير (٢٤).

ولكن على الرغم من النبرة العالية التي يوظّفها خالد محمّد خالد في التعبير عن أفكاره، فإنّ هذه الأفكار – من حيث المضمون – لا تخرج عن المفهوم الإشتراكي التطوري الإصلاحي (الذي ستأخذ به الثورة في مرحلتها الأولى)، بالاضافة الى تأكيده على « تصفية العلاقات بين المجتمع والدين» (٢٥) والتمييز القاطع بين وظيفة

---

(٢٣) طبع هذا الكتاب اربع طبعات عام صدوره. وتعرض للملاحقة بتهمة الاساءة الى الدين ثم برئت ساحته. وفي نوفمبر ١٩٥٤ – أثناء ذروة الصدام بين الثورة والاخوان – ظهرت الطبعة الثامنة للكتاب وحتى عام ١٩٧٤ كان هذا الكتاب قد أعيد طبعه اثنتي عشرة طبعة (ومن كتب خالد التي حققت مثل هذا الانتشار كتاباه التالين: مواطنون ... لا رعايا (١٩٥١) و (هذا .. أو الطوفان) ١٩٥٣.

وقد جاء الرد الفكري للاخوان على كتاب «من هنا نبدأ» في العام ذاته ١٩٥٠ متمثلا في كتاب الشيخ محمد الغزالي «من هنا نعلم» الذي اعاد تاكيد النقض السلفي لمقولة العلمنة. وشارك في الجدل الشيخ عبد المتعال الصعيدي بنظرة اقرب الى العصرية في كتابه «من أين نبدأ»، والكتب الثلاثة تمثل الجدلية الذاتية للفكر الاسلامي في أزمته المتجددة مع العصر.

(٢٤) خالد محمد، من هنا نبدأ، ط١٢، ص١٠٤ – ١٠٥.

(٢٥) المصدر ذاته: ص٤٩.

الدين ووظيفة الدولة في ظلّ ديمقراطيّة ليبراليّة (٢٦).

يقول موضّحا عدم تفضيله لأسلوب الثورة أو العنف الطبقي سبيلا الى الإشتراكيّة: «ولدينا رجل من أجل من حملت الأرض على ظهرها- هو أبو ذرّ الغفاري صاحب رسول الله- يصوّر مشاعر المجتمع الذي زايلته المساواة فيقول: «عجبت لمن لا يجد القوت في بيته كيف لا يخرج على الناس شاهرا سيفه؟.

«إنني رغم إعجابي الشديد بأبي ذرّ العظيم لا أتمنّى ذلك الذي تمنّاه، وهو أن يخرج الجياع شاهرين سيوفهم. وأتمنّى شيئا آخر يسير التحقيق لو وجدت الحكومة المجهّزة بالإدارة والعزم، هو ألاّ يوجد بيننا جوع ولا جياع، وإنّا على ذلك لقادرون إذا انتهجنا نهجا إشتراكيا صحيّا شاملا» (٢٧).

وإذا كان الكاتب قد رأى تطبيق هذا النهج دون ثورة، وفي ظلّ حكم ديمقراطي بمعارضة حقيقيّة حرّة، (٢٨) فإنّ الواقع التاريخي لمصر سيأتي بالثورة العسكريّة لتحاول إقامة تلك «الحكومة المجهّزة بالإرادة والعزم» ولتطبّق إلى حد بعيد النهج الإشتراكي الذي طالب به الكاتب وحدّد معالمه في:

أ- التقريب بين الطبقات.

ب- تحديد الملكيّات الزراعيّة (الإصلاح الزراعي).

ج- تأميم المرافق العامّة والتشريع لحقوق العمّال والشروع بتحديد النسل (٢٩).

---

(٢٦) المصدر ذاته، ص٨٤، حيث يحدد: «إن الدين لديمقراطي النزعة .. أما الكهانة فإنها لا تؤمن بالديمقراطية» ولقد استخدم خالد مصطلح «الكهانة» للإشارة الى رجال الدين التقليديين وإلى جماعة الإخوان المسلمين.

(٢٧) خالد محمد، من هنا نبدأ، ط١٢، ص١١٠.

(٢٨) المصدر ذاته :ص٢٠٢.

(٢٩) خالد محمد خالد، من هنا نبدأ، ط١٢، ص١٤٤-١٦٦.

ويلتقي خالد محمد خالد في تفكيره الديني العلماني وفي ميله الديمقراطي الاشتراكي باتجاه «يسار الوفد» الذي كان مؤملا أن يمثل قوة الجذب القادرة على مواصلة التقليد الدستوري الديمقراطي وإدخال الإصلاحات الاشتراكية الضرورية دون تغيير الهيكل الليبرالي للدولة. (راجع: لويس عوض، العنقاء (المقدمة ص١٦-١٧)).

غير أن الكاتب الاسلامي، وان بدا معارضا للشيوعية في شكلها السياسي الصريح، فإن تفكيره يقدم دليلا آخر على مدى تاثير الفلسفة الماركسية في صميم الاتجاهات الاسلامية بمرحلة منتصف القرن. تراه يقرر هذه المقولة المادية الخطيرة «إن الروحانية التي ندعو اليها لا تبدأ من نفسها بل هي تبدأ من المعدة الممتلئة» ويكاد يقرر أسبقية المادة على الروح دون تحفظ :«إن الكلمة الاخيرة التي سنقولها للشعب دائما هي أن طاقته الروحية وليدة طاقته الاقتصادية، وإنه ما لم تطاوعه الفرص ويحيا من غير حرج ولا فاقة، فلن تكون له روح» - المصدر ذاته ص٧٠، ٧٢، ومن الجدير بالذكر أن التحول الفكري الأخير لهذا الكاتب في الثمانينات قد اتجه بعيدا عن هذه المقولات باتجاه المحافظة الدينية والسياسية، مثلما حدث لكثيرين غيره من المفكرين العرب والمسلمين.

وفي كتابه التالي « هذا .. أو الطوفان» (١٩٥٣) يتناول خالد محمّد خالد المشكلة الأخلاقيّة في المجتمع المصري المضطرب ملقيا الضوء على بعد آخر من أبعاد الأزمة التي لم تعد مقتصرة على الاضطراب السياسي- الإجتماعي، وإنّما كانت تتكشف عن مستويات أعمق من التأزّم في الأخلاق والفكر والوجود الحضاري بمجمله.

وهو في معالجته للمشكلة الأخلاقية يعمد الى نقض النظرية الدينيّة في الحلال والحرام، والنظرّية المثاليّة الميتافيزيقيّة في أزليّة الخير والشرّ، بتفسيرات منتقاة مختلطة من الماركسيّة والداروينيّة، والفرويديّةو نفعية بنتام وعلم النفس السلوكي[٣٠]، محاولا الإثبات أنّ هذه التفسيرات يتقبّلها الإسلام بالنظر الى تسليمه بواقع الفطرة والطبع، ودعوته الى العدل الإجتماعي النابع من نظرة أخلاقيّة، والدافع إلى تأسيس الفضيلة على أسس واقعيّة في حياة المجتمع.

وتراه ينتهي الى القول بنسبيّة الخير وخضوعه لمبدأ التكّيف والتغيّر [٣١]. ويكاد يتقرّر لديه - بصورة شبه آلية تحت إلحاح المشكلة الإجتماعية - انّ المجتمع العادل، والفرد المكتفي معيشيًا والمعافى نفسيًا، هما أساس الفضيلة، دون النظر الى المبادئ الفلسفيّة والضميريّة الثابتة للمشكلة الخلقيّة لدى الإنسان، من حيث هو فتتقرّر لديه نسبيّة الأخلاق على هذا الأساس.

أمّا الكتاب الذي سيتّصدى للمشكلة الخلقيّة من زاوية إنسانيّة ضميريّة مطلقة لا تخضع للمتغيّرات المجتمعية، دون أن يغفل المغزى الأخلاقي للموقف التاريخي الماثل، ولا الارتباط بين شموليّة القيم وخصوصيّة الفعل - في - الزمان فهو الكتاب الفريد من نوعه في الأدبيّات الإسلاميّة، والموسوم «قرية ظالمة» (١٩٥٤) للدكتور(الطبيب)

---

(٣٠) خالد محمد خالد، هذا أو الطوفان، ط٥، ص١٠، ٣٩، ٦٦، ٦٠١، ١١٢، ١٢٢، ١٦٢- ١٦٤.
(٣١) خالد محمد خالد، هذا أو الطوفان، ط٥، ص٢٠٣ - ٢٠٤.

محمّد كامل حسين (١٩٠١ – ١٩٧٧).

يكشف المؤلّف في كتابه الفكري الرمزي هذا أبعادا أعمق للأزمة حيث يتجاوز قشرة التصدّع الظاهري لينفذ الى الجذور المريضة في العمق المعنوي فيطرح المسألة من وجهتها الضميريّة الخلقيّة الخالصة المطلقة مشرّحا أورام الخلايا الداخليّة للكائن الحضاري المعتّل: من تديّن مفرط يبلغ حدّ التقديس الوثني للدين [٣٢]، وتمّسك حرفي بالشرع يبلغ حدّ الخروج عن مراميه وإباحة للعنف والقتل وإزهاق الروح البريئة باسم العقيدة الدينيّة والمذهب الوطني [٣٣]، وإقحام للدين في دقائق العقل ومتغيّرات الإجتماع، وتحكيم للعقل في خفايا الروح وغوامض الغيب، واختلال في التوازن– نتيجة لذلك كلّه – بين القوّة الحيويّة (الغريزيّة) والقوّة العقليّة، والقوّة الضميريّة (الخلقيّة – الدينيّة)، أي بين العناصر الرئيسة الثلاثة المكوّنة لمركّب لحياة الإنسانية[٣٤].

وإذا كان الكتاب قد صدر عام ١٩٥٤، وهو العام الذي بلغ فيه الإختلال بمصر منتهاه– حيث كان الإخوان يتدخلّون في السياسة والمجتمع والأخلاق باسم الدين والشريعة، وحيث الجيش يتدّخل في الحكم والحياة والمدنيّة باسم التطهير والإصلاح، وحيث الأحزاب تحاول العودة الى السلطة باسم الحرّية والشرعيّة – إلاّ أنّه يأتي حصيلة لتأمل خلقي وفلسفي متأن في فترة الإضطراب كلّها منذ نهاية الحرب حتّى بداية الثورة.

ويتّخذ الكاتب المصري المسلم إطاراً لموضوعه وأفكاره أحداث الجمعة العظيمة (الحزينة) في التاريخ الديني المسيحي حيث كانت المؤامرة اليهوديّة تدبّر لاتّهام

(٣٢) كامل حسين – قرية ظالمة، ص٢٢٣.
(٣٣) المصدر ذاته، ص١٠٠، ٢١٨.
(٣٤) المصدر ذاته ٢٣٠، ٢٣٣.

المسيح وتسليمه للرومان بغية صلبه. وتدور الأحداث بمواعظها وعبرها، من ثلاث زوايا متباينة ومتناقضة : عند بني إسرائيل » و « عند الحواريين» ، و «عند الرومان»، لتنجلي الحقيقة كاملة من أوجهها المتعدّدة ثمّ لتصبّ مكتملة متّوحدة في معاني «موعظة الجبل» ومغزاها الخلقي والروحي [٣٥].

ويتطابق حاضر المصريّين في اضطرابهم الروحي والخلقي والوطني تحت حكم الإنجليز مع ماضي بني إسرائيل في اضطرابهم الروحي والخلقي والوطني تحت حكم الرومان؛ ويرتفع صوت النذير المشفق في «القرية الظالمة» كما ارتفع صوت المسيح هادئا هامسا عميقاً يخترق قشرة الاضطراب الظاهر إلى أعماق المحنة مواجها آلامها بقوّة الوداعة وسلاح المحبّة وميزان الضمير أوّلا وأخيراً : «كانوا أهل دين وعلم وخلق، وكانوا أحرص الناس على اتباع الهدى. .. وكانوا أكثر الناس حبّا لقومهم، وحدبا على وطنهم، وإخلاصا لدينهم .. فلم ينجهم تفقّههم في الدين من الضلال، ولم يعصمهم عقلهم من الخطأ، ولم يهدهم إخلاصهم إلى الخير. وكانوا أهل شورى فاضلّتهم الشورى، وكان حكّامهم الرومان أهل نظام فخذلهم النظام، وتألّبت على أهل أورشليم في ذلك اليوم كلّ عوامل الغيّ ...

« في ذلك اليوم أجمع بنو إسرائيل أمرهم أن يطلبوا إلى الرومان صلب المسيح ليقضوا على دعوته. وما كانت دعوة المسيح إلاّ أن يحتكم الناس إلى ضميرهم في كلّ ما يعملون، وما يفكّرون، فلمّا عزموا أن يصلبوه لم يكن عزمهم إلاّ أن يقتلوا الضمير الإنساني ويطفئوا نوره؛ وهم يحسبون أنّ عقلهم ودينهم يأمران بما يعلو أوامر الضمير. ولم يفطنوا أنّ الناس حين يفقدون الضمير لا يغنيهم عنه شيء، فالضمير الإنساني قبس من نور اللّه لا يكون للناس هدى بغيره. وكل فضيلة تنقلب نقصا، وكلّ خير يصبح شرّاً، وكلّ عقل يصير خبالا ما لم يكن لهم من ضميرهم من هاد ...

« .. وفي هذا الذي أرادوه تتمثل نكبة الإنسانيّة الكبرى، وفي أحداث ذلك اليوم

(٣٥) كامل حسين، قرية ظالمة ص٦، ٧٨، ١٥٢، ٢١٥ .

تبيان لكلّ ما يدفع الناس إلى الإثم، فلم يحدث في العالم شرّ إلاّ كان أصله ما يريد الناس من قتل ضميرهم وإطفاء نوره» [٣٦].

ولكي نبصر جيّدا الحاضر في الماضي، والواقع في الأمثولة، ينّبهنا صوت النذير: « وليست أحداث ذلك اليوم من أنباء القرون الأولى، بل هي نكبات تتجدّد كلّ يوم .. فالناس أبدا معاصرون لذلك اليوم المشهود، وهم أبداً معرّضون لما وقع فيه أهل أورشليم حينذاك من إثم وضلال، وسيظلّون كذلك حتى يجمعوا أمرهم أن لا يتخطّوا حدود الضمير [٣٧].

لقد اتّخذ محمّد كامل حسين المغزى الإنساني للرسالة المسيحيّة – بما تقوم عليه من تقديم للضمير وإصرار على المحبّة – معيارا للنظر الى حالة الاضطراب التي عاصرها، فقوّم تلك الحالة بميزانها ونقدها بغربالها، مثلما اتخذ غيره الإسلام أو الماركسية أو الإشتراكيّة معيارا لنقد المحنة وللخلاص منها * . وكان بتأكيده على قيمة الضمير الداخلي في الرسالة الدينيّة ينبّه – ضمنا– إلى إفراط دعوة الإخوان بتشديدها على الشريعة والنّص والشعائر، كما كان بإعلائه من قيمة المحبّة والمسالمة والتسامح يحاول النفاذ إلى جذور مشكلة العنف الدموي والعداء المذهبي، العقيدي والسياسي، التي استشرت في المجتمع المصري قبيل الثورة ومستهلّها.

ونحسب أنه كان يحاول تقريب تعاليم الإسلام من المثال الضميري الخالص للدين، بإبرازه تفوّق الإيمان المسيحي على الشريعة الموسوّية [٣٨]، وتقليله من أهميّة الفروض والتحريمات والإنشغال الديني بالجانب الزمني إجمالا: « ولا يدْعون أحدكم الناس إلى اتّباع الدين لأنّ فيه صلاح أمورهم الدنيّوية .. انّ النظم الإجتماعية تتغيّر دائما، وهي في حاجة الى هذا التغيّر والدين لا يتغير، فهما أمران يجب ألاّ يتعلّق أحدهما بالآخر [٣٩].

---

(٣٦) كامل حسين، قرية ظالمة، ص٣–١.

(٣٧) المصدر ذاته ص٣.

* قام المستشرق (Kenneth Crag) بترجمة هذا الكتاب الى الانجليزية عام ١٩٥٩ تحت عنوان :(City of Wrong)

(٣٨) كامل حسين، قرية ظالمة، ص٢٢٤.

(٣٩) كامل حسين، قرية ظالمة، ص٢٢٧ – ٢٢٨.

وتحقيقا للتوازن المنشود وسط حالة الإختلال، يحذّر أيضا من سيطرة العقل الحديث على الروح، تحذيره من سيطرة الدين على المجتمع، ويخلص الى أن تكون قوّة الضمير هي الحكم بين قوّة الغريزة الحيويّة وقوّة العقل على ألاّ تتجاوز مجالها المشروع (٤٠).

ومن معاناة حالة الإضطراب هذه، وبحثا عن التوازن المفقود، جاء كتاب «التعادليّة» (١٩٥٥) لتوفيق الحكيم في الوقت ذاته ليعالج مشكلة الإختلال بين القوى من زاوية فكريّة فلسفيّة، (وبنهج توفيقي تعادلي)، ممّا يدّل على أنّ التوق لإعادة التوازن كان همّا محوريّا في الثقافة المصريّة من مختلف نواحيها، بعد استفحال فترة الإختلال.

والتعادليّة في نظر الحكيم هي ألاّ تسود قوّة وحيدة أو تطغى في أيّ مجال من الحياة والكون، وأن تنهض قو معادلة أو مناهضة أو مقاومة لها تجابهها وتوازنها– بشرط الا تقضي عليها أو تغلبها – فيتّم هكذا التعادل بين القوتيّن وتستعيد الحياة توازنها الضروري والمثمر.

ويذهب الحكيم الى أن هذه الظاهرة حقيقة سارية في مختلف مستويات الوجود. فالأرض «كرة تعيش بالتوازن أو التعادل بينها وبين كرة أضخم، هي الشمس، فإذا اختلّ هذا التوازن ابتلعتها الشمس أو ضاعت في الفضاء. التعادل إذن هو الحقيقة الأولى لحياة الأرض (٤١).

وبالمثل فإنّ الحياة المادّيّة للإنسان تستمرّ بالتنّفس الذي «هو حركة تعادل بين الشهيق والزفير، فإذا اختل التوازن.. وقفت حياة الإنسان، فإذا تركنا التركيب المادّي إلى التركيب الروحي، وجدنا عين القانون. فالتركيب الروحي للإنسان هو شهيقة وزفيره، فيما يمكن أن نسمّيه الفكر والشعور، أو بعبارة أخرى العقل والقلب، والحياة الروحيّة السليمة هي أيضا تعادل بين الفكر والشعور، وما يطلق عليه وصف الأمراض العقلّية والعصبيّة ما هو إلا اختلال في هذا التعادل .. فالإنسان إذن كائن متعادل مادّيا وروحيا (٤٢)، غير أن الحكيم يلحظ من منظاره التعادلي ان التاريخ

---

(٤٠) المصدر ذاته، ص٢٢٣ – ٢٣٤ .

(٤١) توفيق الحكيم، التعادلية : مذهبي في الحياة، والفن، ص١٠.

(٤٢) توفيق الحكيم، التعادلي : مذهبي في الحياة والفن، ص ١١.

المعاصر قد جلب معه اختلالا بين العقل والقلب بين رأس لمل والعمال وبين الاستعمار والشعوب وبين الغرب والشرق: وكان لهذا الاختلال في التعادل نتيجته الطبيعية التي لا بدّ أن تلازم كل اختلال في التوازن، وهو القلق فالقلق السائد في النفوس اليوم مبعثه هذا الاضطراب في ميزان التعادل بين العقل والقلب، وبين الفكر والإيمان» (٤٣).

فلا بدّ للجوانب المغلوبة في هذه المعادلات المختلة أن تنهض وتقاوم وتسد مراطن ضعفها، وتعبئ مكامن قوتها لتوازن القوي الغالبة وتتكافأ معها فتعيد العافية التعادليّة الى نفسها والى العالم.

إن النزعة التوفيقية المتأصلة في الفكر العربي تعبّر عن ذاتها بلغة العصر تحت مصطلح التعادليّة، وتتطعّم بشيء من الفكر الجدلي، الذي يؤكّد جانب الصراع والتفاعل بين القوى المتضادّة ولكنّها تقبل فقط ذلك القدر منَ الصراع الذي يعيد التوازن والتعادل بين القوى، لا الصراع المتواصل الذي يؤدّي الى تغلب قوة على أخرى، ويخلق قوى جديدة تتجاوز الثنائيّات القديمة.

فمن منطلق هذه الفكرة التعادلية التصالحيّة التي تدعو الى نهوض القوّة المقاومة في وجه القوّة الغالبة من أجل أن تتوازن معها، لا أن تتغلّب عليها، يمكن أن نبرز مختلف الثنائيات التوفيقية المعاصرة؛ نهوض الحداثة في وجه التراث، وأحياء التراث في وجه الحداثة دون تغليب طرف على آخر؛ القول بوجود الرأسمالية الوطنيّة الى جانب الطبقة العاملة دون أن يحكم أحدهما الآخر؛ القول بالحياد الإيجابي بين المعسكرين الدوليين كي لا يطغى معسكر على آخر فيسيطر علينا ويخلّ بتعادليّاتنا الداخليّة .. الخ.

ونحن لو تأملنا في الدور التاريخي للثورة المصرية التي بدأت تلوح معالمها تحت قيادة عبد الناصر بين ١٩٥٤ / ١٩٥٥ لوجدنا أن التعادلية – حسب تعريف الحكيم – تدخل في جوهر طبيعة ذلك الدور، وسيتبيّن – فيما يلي من سياق البحث– إنّ موازنة القوى المتعارضة، والإبقاء على تعادلها، ومنع تصادمها أو تغالبها، ستكون

(٤٣) المصدر ذاته ص١٨.

الخاصيّة البارزة للثورة في مواقفها (الوسطيّة) من صراع التناقضات والأضداد في الداخل والخارج بين : (الإسلام والحضارة الغربية، الإخوان والشيوعية، الرأسمالية والإشتراكيّة، القوميّة والطبقية، المعسكر الغربي والمعسكر الشرقي ..).

* * * * *

نستخلص من مجمل الشهادات الفكرّية التي عرضنا لها أن الفترة الممتدّة بين ١٩٤٦ - ١٩٥٢/ ١٩٥٤ كانت فترة تأزم حضاري شامل، عادت خلالها مصر إلى مراجعة مسيرتها الحضارّية المجهضة منذ مطلع النهضة، وإلى طرح الأسئلة المصيرّية: من نحن؟ وماذا نريد أن نكون؟ وأيّة وجهة نتّخذ؟ (وهي الأسئلة التي أجهضت إجاباتها الذاتيّة الحرّة بوقوع الإحتلال البريطاني عام ١٨٨٢ وقمع ثورة عرابي، قبل أن تؤتي النهضة الفكرّية لعصر اسماعيل ثمارها كاملة).

وباضافة المشكلات الإجتماعيّة والسياسيّة الجديدة الى المعضلات الحضاريّة والفكريّة المؤجلة، أصبحت هذه الأزمة الشاملة تدور حول أربعة محاور متداخلة مترابطة:

١- المعضلة الحضارية الأمّ الناجمة عن توّتر العلاقة بين الإسلام والحضارة الحديثة، وتأرجحها بين الصدام والتوافق فترة بعد أخرى منذ بدء النهضة، دون تبلور صيغة مستقرّة وخلأقة للتفاعل بينهما، أو لحسم أولويّة أحدهما على الآخر وترجيح كفّته في ميزان القيم وساحة الفعل.

٢- المعضلة السياسيّة الوطنية والقومية، المتمثّلة في تأخير الإستقلال الكامل وتأرجح انتماء مصر بين جامعة إسلاميّة، ورابطة متوّسطيّة أوروبيّة، ووحدة طبيعيّة جغرافيّة (وادي النيل) وأمّة عربيّة [٤٤]. هذا بالاضافة الى

(٤٤) ظهر الصراع الفكري حول مسألة الانتماء مجددا في أوائل الثلاثينات مع ظهور بوادر الاحياء الديني ضد الموجة العقلانية فلقد وجد الاتجاه العقلي العلماني في مصر المصرية أو مصر المتوسطية هويته وموضع ولائه. بينما أبرز الاحياء الديني وجه مصر العربية الاسلامية. ثم تفرع هذا الاتجاه ذاته الى رافد متحرر يؤكد عروبة مصر، ورافد سلفي يؤكد إسلاميتها دون أن يكون بينهما تناقض حدي بالضرورة. انظر معالم هذا الجل الفكري حول هوية مصر من خلال نماذج أصلية لإعلامه في: أنور الجندي، المعارك الادبية ١٧ - ٥٧.

ازدياد حدّة العداء بين الغرب والشرق العربي – الذي تتصدّره مصر – بعد أن تمخّض الإستعمار القديم عن استيطان عنصري– ديني جديد، غربي الهوية، بفلسطين، في مواجهة مصر التي استثار تحدّيه لديها استجابات تتراوح بين أقصى الإرتداد الى الماضي السلفي الجهادي وأعمق الطموح لخلق مصر التقنّية الحديثة القادرة على التصدّي والرّد (٤٥).

٣– جدّت المشكلة الاجتماعية المتفاقمة خلال الحرب وبعدها، فعرّضت الإنجازات المتحققّة للإجهاض، واستدعت إعادة النظر في النظم والقيم، وأدّت إلى فتح المنافذ لتقبّل عنصر فكري– مادي– ثوري (هو الكفر الماركسي والإشتراكي)(٤٦)، وذلك قبل أن يتّم استيعاب الفكر الغربي الحضاري الأصلي ممّا خلق أوجها متعددة من التوتّر بين الإسلام والقوميّة من جهة والفكر المادّي الجديد من جهة أخري، وبين هذا الفكر الإنتقادي المهاجم والآثار المتبقيّة عن الفكر «الليبرالي» الوافد قبله.

٤– أزمة روحيّة – نفسيّة ناجمة عن ذلك التوتّر، وتلك المعضلات المؤجلة، والإخفاقات التارخية المتوالية التي عمقتها نكبة ١٩٤٨؛ مما دفع الى تلّمس الخلاص واليقين في عقائد شموليّة متطرّفة: دينيّة سلفيّة (الإخوان) أو قوميّة متصلبة (مصر الفتاة)، أو طبقيّة ثوريّة (الشيوعيّون)، تحمل كلّ منها طابع النقض للأخرى، وتخلق لذاتها «مطلقا» تعتصم به، وتعمل على فرضه. حتّى إذا تسرّب الشكّ في قدرة هذه الحلول– المطلقات على الحسم الناجع السريع،

---

(٤٥) يلخص مفكر مصري معاصر أشكال ردود الفعل بازاء هذه المسألة على النحو التالي: «فالذين رأوا في إسرائيل جانبها القائم على الأسطورة الدينية وجدوا ان الدفاع ضدّها يكون في الرجوع إلى الماضي .. والذين رأوا في اسرائيل نظامها القائم على الحريات الليبرالية قالوا ان الحل في الأخذ بالليبرالية الأوروبية .. والذين رأوا أن الأساس في الظاهرة الإسرائيلية هو ارتباطها العضوي بالاستعمار العالمي، قرروا أن الحل هو الثورة الاجتماعية الشاملة .. راجع:–

أحمد بهاء الدين، «دور الاستعمار في التخلف الحضاري»

مجلد أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي، جامعة الكويت، ص١٥٨.

(٤٦) راجع تاريخ الفصائل الماركسية والحركة الشيوعية بمصر بعد الحرب في: طارق البشري، الحركة السياسية في مصر، ص ٩١–٧٥، ٤١٦ –٤٤٣.

وجدت المؤثرات الوجوديّة، العبثية والشكّية، طريقها الى النفوس المحبطة القلقة الحائرة. وشقّت الوجوديّة - بتوفيقها بين الحريّة والإلتزام، وبين الحيرة والإيمان - مجراها في نطاق الفكر معطيّة التيّار الوسطي (الديمقراطي - الاشتراكي) المتأرجح بين قطبي الحرية الفردية، والمسؤولية الجماعيّة، والتّواق للجمع بينهما، مستنده الفكري ومبرراته الفلسفية لمواجهة قطعية الماركسية من ناحية وللتعويض - من ناحية أخرى - عن خفوت الإيمان الديني الموروث بما في الوجودية، ملحدة كانت أم مؤمنة، من معاناة روحيّة متوترة شبيهة بالتجربة الدينية في شكها واليقين.

ويمثل كتاب الدكتور عبد الرحمن بدوي «الزمان الوجودي» الصادر عام ١٩٤٣، أبكر وأبرز محاولة فلسفية وجودية ذات منهج وموقف متميز في الفكر المصري الحديث. وإذا كان الكتاب ذا طابع فلسفي خالص، فإن ظهوره عام ١٩٤٣ يتزامن مع بروز الوجودية الفرنسية: (مدرسة سارتر) في ميدان المقاومة الوطنية ضد النازية. كما ويلتقي الكتاب مع المذهب السارتري في إلحاديته حيث يعتبر كل وجود خارج الزمان الآني وهما، ويشدد عى أصالة العدم والقلق في صلب الوجود الإنساني.

(وسنتناول الوجودية وعلاقتها بالتوفيقية في القسم الأخير من هذا البحث).

هذه الأوجه المتعددة للأزمة لم تقتصر انعكاساتها على صعيد الفكر والسياسة، وإنما تجسدت مجتمعة - لعمق تأثيرها الفعلي - في «ظاهرة عنف» غير معهودة شملت المجتمع المصري منذ نهاية الحرب فهزّت ديمومته التاريخيّة المتّصفة بالسكونيّة والإستقرار وروح المسالمة، وعرّضت مجراها المتّصل للإنقطاع والتفرّع الى تيارين مصطرعين.

والواقع إننا نجد أصداء تشابك هذه الابعاد الاربعة للأزمة واضحة في تكفير جمال عبد الناصر منذ أوائل الثورة (١٩٥٤)، وعلى الأخص التداخل المتوتر بين المشكلتين السياسية والاجتماعية: « بين شقي الرحى هذين قدر لنا أن نعيش اليوم في

ثورتين: ثورة (وطنية) تحتّم علينا أن نتّحد ونتحابّ ونتفانى في الهدف، وثورة (اجتماعية) تفرض علينا - برغم إرادتنا - أن نتفرق وتسودنا البغضاء .. (فلسفة الثورة: ص٢٦) وعن توتّر المعضلة الحضارية يقول: «كنا نعيش داخل ستار من الفولاذ فانهار فجأة .. إنطلق إعصار عات وأنشبت الحمى أظفارها في الجسد المنهوك القوى .. هذا هو ما حدث لمجتمعنا تماما .. انطلقت علينا تيارات من الأفكار والآراء لم تكن المرحلة التي وصلنا إليها في تطورنا تؤهلنا لقبولها. كانت أرواحنا تعيش في آثار القرن الثالث عشر، وإن سرت في بعض نواحيها المختلفة مظاهر القرن التاسع عشر ثم القرن العشرين .. وكان الشوط مضنياً والسباق فروعاً مخيفا (المصدر ذاته ص٤٦). ونراه يربط بجلاء بين الرواسب التاريخية والإنتكاسات الحضارية وبين السلبية السياسية لدى الشعب المصري. (المصدر ذاته : ص٤٤) . ولا تغيب عنه الأزمة الأخلاقية، فيقرر : «وكانت هناك بعد ذلك كله انانية فردية مستحكمة كانت كلمة «أنا» على كل لسان .. هي الحلّ لكّل مشكلة وهي الدواء لكل دواء «وكانت أعزّ أمانيه عندئذ: «أن أسمع مصريا يقول كلمة إنصاف في حق مصري آخر .. أن أحس أن مصريا قد فتح قلبه للصفح والغفران والحب لإخوانه المصريين «وهي دعوة تلتقي جوهرا مع نداء المحبّة في «قرية ظالمة» - (فلسفة الثورة : ص٢٢-٢٣).

يصف قائد الثورة الآتية، جمال عبد الناصر، تاثير هذه الظاهرة على تفكير جيله: وجاءت الحرب العالمية الثانية، وما سبقها بقليل، على شبابنا فالهبته، وأشاعت النار في خلجاته، فبدأ اتجاهنا، اتجاه جيل بأكمله، يسير الى العنف. واعترف ... أنّ الاغتيالات السياسية توهجت في خيالي المشتعل في تلك الفترة على أنها العمل الايجابي الذي لا مفر من الإقدام عليه اذا كان يجب أن ننقذ مستقبل وطننا.

«وفكرّت في إغتيال كثيرين... وفكرّت في اغتيال الملك السابق وبعض رجاله الذين كانوا يعبثون بمقدساتنا. ولم أكن وحدي في هذا التفكير. ولما جلست مع غيري انتقل بنا التفكير الى التدبير... كانت طلقات الرصاص هي الأمل الذي نحلم به!.

« وقمنا بمحاولات كثيرة على هذا الإتّجاه، وما زلت أذكر حتّى اليوم (١٩٥٤)، إنفعالاتنا ومشاعرنا ونحن نندفع في الطريق الى نهايته » (٤٧).

وتتأكّد حتمية هذا الطريق لدى مفكّر مصري من هذا الجيل أقلقته معاناة العنف - شعوريًا وفلسفيًا - وكانت همًا محوريًا في تكوينه: « في عام ١٩٤٥ لم يبد في أفق السياسة المصرية ما يوحي بأن تغيير أسس الحياة فيها يمكن أن يتّم بغير إراقة دماء، لأنّ اللاّتفاهم بين المصريين والإنجليز من جهة، وبين المصريين من جهة أخرى بلغ ذروته، وكان كلّ شيء يشير إلى أنّ الإحتكام إلى السلاح كان المخرج الوحيد من هذا المأزق الوطني، وهذا المأزق الإجتماعي (٤٨).

ولم يتبلور خلال ظاهرة العنف هذه بديل محدّد المعالم قادر على التوّسط بين النقائض واستيعابها وتخطيها، وإنّما أخذ الإنقسام في الكيان الإجتماعي والحضاري يزداد اتّساعا، وتنامت من ظاهرة العنف وزامنتها ظاهرة « إنشطار واستقطاب » بين الأضداد الإجتماعيّة والفكريّة التي تعمّقت الفجوة فيما بينها فعجّلت: « بهذا الإستقطاب الذي جعل اليمين أشدّ يمينيّة، واليسار أشدّ يساريّة على

---

(٤٧) فلسفة الثورة: ص ٣٤ - ٣٥.

(٤٨) لويس عوض، العنقاء (المقدمة) ص٣٦-٣٧.

والوقائع الدموية التالية التي انحفرت في ذاكرة لويس عوض تصلح صورة مكثفة معبرة عن ظاهرة العنف: « كان هذا جو العنف وعدم الإستقرار الذي عاشته مصر بين نهاية الحرب وقيام ثورة ٢٣ يوليو: قنبلة في نادي الإتحاد المصري الإنجليزي، قنبلة في نادي محمد علي، قنبلة في بيت النحاس.. قنبلة في مركز الإخوان المسلمين.. قنابل مبثوثة في السينمات تحت المقاعد فتودي بحياة الأبرياء من المواطنين، مخازن ذخيرة تابعة للجيش المصري تنفجر في جبل المقطم فتوقظ القاهرة مذعورة في الهزيع الأخير من الليل، حتى القضاة.. يصرعهم رصاص القتلة السياسيين لأنهم يطبقون العقوبات على القتلة السياسيين، رئيس وزراء يقتل في البهو الفرعوني بعد إلقاء بيانه في البرلمان، رئيس وزراء يقتل في قلعته بوزارة الداخلية، وزير خطير يلقى مصرعه وهو خارج من ناديه.. زعيم يلقى مصرعه بتدبير الحكومة وهو خارج من جمعية الشبان المسلمين. قائد البوليس يلقى مصرعه في قلب كلية الطب. الملك ينظم الحرس الحديدي ويغتال معارضيه. إنقلبت السياسة المصرية إلى سلسلة متصلة الحلقات من أعمال الفنديتا (الثأر) وتفكك العقد الإجتماعي » العنقاء ص ٣٠.

حساب الوسط الوفدي. وكان أوضح صورة من صور اليمين متمثّلة في جماعة الاخوان المسلمين المتماسكة، وكانت أوضح صورة من صور اليسار متمثلة في الجماعات الشيوعيّة المتعدّدة (٤٩).

وليس معنى ذلك أنّ المجتمع المصري قد انقسم فعلا الى إسلاميّين وماركسيّين بهذا الشكل الحدّي، ولكنّ صورة ذلك الإنشطار المتنامي المقبل يمكن تجريدها، واستبصار احتمالاتها المنطقيّة، الكامنة بالقوّة، إذا نحن نظرنا إلى تصاعد حركة الإخوان من ناحية، وإلى تنامي الفئات الماركسيّة والعلمانيّة التحديثيّة من ناحية اخرى، ورسمنا خطًا على الأفق الإجتماعي بين القطبين تتحدّد عليه مواقع التجمّعات الأخرى، المتأرجحة، في تدرّجها وانجذابها إلى هذا القطب أو ذاك بحيث تتجلّى ثنائيّة الصورة المنشطرة، وتلوح بذرة إنفصامها، في غمرة اضمحلال قوّة الوسط القادر على إيجاد التوازن، ولم الأطراف، وقيادة الحركة الى أمام دون تصدع خطير.

ومن حيث الواقع التاريخي لم يكن هذا الإنفصام مجّرد احتمال نظري: « في عام ١٩٤٦ عندما بلغت الجماعة (الإخوان) ذروة انتشارها وانطلاقها بلغ عداؤها للوفد ذروته ووصل إلى حدّ الإشتباك في الطرقات مع مظاهرات الوفديين والشيوعيين ...

والملاحظ أنّ الجماعة بعد الحرب الثانية أخذت على عاتقها التصدّي للحركات «التقدّمية» والتنظيمات الشيوعيّة رافعة شعار العداء للشيوعيّة ومحاربة الإلحاد » (٥٠)

أما على صعيد الإنشطار في القيادة السياسيّة للأمّة فقد كان الخيار منحصرا بين ضدّين لا لقاء بينهما فإمّا : « حكومة جبهة وطنّية متّحدة ترتكز على العمل الشعبي ويلهمها اليسار في تحالف علماني يجمع اليسار الماركسي بالإضافة إلى النقابات العمّاليّة وشبيبة الوفد والجناح الليبرالي » (٥١) وإمّا حكومة تستند إلى فكرة الجامعة الإسلاميّة على أساس الربط بين هذه الفكرة والدين الإسلامي (مع) وجوب إنشاء كتلة إسلاميّة متميّزة عن الكتلة الغربيّة والكتلة الشرقيّة ... وتأكيدا لهذه الدعوة بدأت الجماعة (الإخوان) تروّج لفكرة أخرى بقولها ربانية لا وطنية (٥٢).

---

(٤٩) المصدر ذاته ص ١٠.
(٥٠) طارق البشري الحركة السياسية في مصر ص ٧٢ – ٧٣.
(٥١) أنور عبدالملك، ص ١٥ – ١٦.
(٥٢) طارق البشري، ص ٥٧٤ – ٥٧٥

ومن الشواهد الحيّة على حالة الإنفصام هذه صورة إنقسام البيت المصري الواحد إلى إخوان وشيوعيين في ثلاثيّة نجيب محفوظ – التي تعدّ وثيقة إجتماعيّة ذات دلالات واقعيّة – حيث نجد الشقيقين: عبد المنعم « الإخواني » و أحمد « اليساري » يعقدان في بيتهما اجتماعات سريّة حزبيّة للإخوان والشيوعيّين كل على حدة:–

« كان عبد المنعم .. (قد) امن بكلّ قلبه .. بأنّها (دعوة الإسلام) دعوة سلفيّة، وطريقة سنّيّة، وحقيقة صوفيّة، وهيئة سياسيّة .... وكان الشيخ علي المنوفي (المعادل الروائي لشخصيّة حسن البنّا) يقول: تعاليم الإسلام وأحكامه شاملة ... فالإسلام عقيدة وعبادة، ووطن وجنسيّة ودين، ودولة وروحانيّة ، ومصحف وسيف ... وفي الوقت نفسه، كان يستعر نشاط آخر في الدور التحتاني (من البيت)، وإن اختلف الهدف .. وقد زارهم الأستاذ عدلي كريم ذات مساء (وهو المعادل الروائي لسلامة موسى) فقال لهم: حسن أن تدرسوا الماركسية .. ولكن تذّكروا أنها لن توجد إلاّ بإرادة البشر وجهادهم، فواجبنا الأول ليس في أن نتفلسف كثيرا ولكن في أن نملأ وعي الطبقة الكادحة بمعنى الدور التاريخي الذي عليها أن تلعبه.. أما الدين فلن يتأتي القضاء عليه إلا في ظل الحكم الحر، ولن يتحقق هذا الحكم إلا بالانقلاب .. (والإخوان) يخاطبون العقول بلغتنا فيقولون: إشتراكية الإسلام .. إن نشر العلم كفيل بطردهم كما يطرد النور الخفافيش وأخيراً » يتم اعتقال الأخوين الذي يعبد الله والذي لا يعبده « ويذهبان معا الى معتقل الطور » (٥٣) .

وعلى ضوء هذه المعطيات، فإن المنطلق التاريخي كان يقضي – نظرياً – باستمرار الصراع بين النقيضين في ظلّ ظاهرة العنف إلى أن ينشطر المجتمع فعلا، وتحكمه ظاهرة الإستقطاب، فيصل العنف إلي مستوى الحرب الأهلية – أو الثورة الشعبيّة – ويتغلب، بشكل حاسم ونهائي، نقيض على آخر، كما حدث في تجارب أمم كبرى مثل روسيا والصين عندما جابهت الإختيار المحتوم بين وجودها التقليدي ومسارها المستقبلي المباين.

---

(٥٣) نجيب محفوظ السكرية، ص٦، ص ٣٥٠ – ٣٩٢،٣٥٤ .

وفي العقود الأولى من هذا القرن وجد الفكر المصري في اليابان نموذج الدولة الشرقية الناهضة والقادرة على إنجاز هدف التصنيع والتحديث الناجع (قاسم أمين، تحرير المرأة). كما وجد في تركيا الكمالية نموذج الدولة المسلمة المتحررة المنفتحة على شروط التقدم. (أحمد أمين، حياتي) أما في منتصف القرن فقد اختلفت النماذج وتباينت إيحاءاتها، ففي الشرق الآسيوي كانت الصين الزراعية التقليدية تنبعث من خلال « المسيرة الطويلة » تحت راية الماركسية اللينينية وكان ذلك مصدر إيحاء عظيم لليسار المصري، حيث: «بدت المسيرة الطويلة أكثر فأكثر على أنها البديل، البديل الوحيد الممكن عن الإستعباد الطويل لبلد ذي حضارة قديمة، لبلد الفلاحين الفقراء»(٥٤) . هذا بينما كانت الباكستان تنبعث دولة دينية أساس وجودها وتميزها الإسلام، الأمر الذي كان مصدر إيحاء ودعم للإخوان وأنصارهم ولقد سارعوا إلى التعاون مع الباكستان في مؤتمر شعوب المسلمين (مايو ١٩٥٢) وتقرر إنشاء « منظمة الشعوب الإسلامية » (٥٥).

ومن الفارق النوعي بين طبيعتي الصين الشيوعية والباكستان الإسلامية يمكن تبين جانبي الخيار الذي واجهته مصر قبل الثورة.

ونحسب أن ذلك الصراع لو أخذ مداه، واستمر إلى نهايته الطبيعية، لكان أقرب إلى الإحتمال أن ينفصم المجتمع المصري، ويقرر إحدى وجهتين لا لقاء بينهما ولا توفيق، في عملية حسم حضاري وعقيدي ومجتمعي بين السلفية والتحديثية، بين المحافظة والثورة الكاملة، وبعبارة تقريبية فجة بين الإسلام واللا-إسلام .

والواقع إن السلفية المصرية ذاتها كانت تطرح بقوة هذا الخيار بين الاسلام- واللا - إسلام في ذروة معركتها مع العصرية: «إن الإسلام لا يقبل أنصاف الحلول مع الجاهلية (العصرية)، لا من ناحية التصور، ولا من ناحية الأوضاع المنبثقة من هذا التصور. فإما إسلام وإما جاهلية. وليس هناك وضع آخر نصفه إسلام ونصف جاهلية»(٥٦) .

---

(٥٤) أنور عبد الملك، ص ٥٣ .

(٥٥) طارق البشري، ص ٥٧٥ .

(٥٦) سيد قطب، معالم في الطريق، ص ٢٠١.

وفي الشق الآخر من الجدلية كانت الأمة تطالب بأن: « تفسر الدين بالعلم، بلا من تفسير العلم بالدين. فكل ما يكتشفه العلم ... يتقبله الدين بقبول حسن [٥٧].

ويلوح انه أمام هذا المنعطف الحاسم، والمنذر بتمزق وحدة البنيان الحضاري الموروث – من قيم عقيدية ونظم إجتماعية – نهضت الروح التوفيقية الكامنة في النسيج الحضاري لمجتمعات الشرق العربي لتمنع الإنشطار ولتحتويه وتتجاوزه. هذا فضلاً عن كون التناقضات الحدية – المحلية والإقليمية والدولية – من التجذر والحدة بحيث لم يكن ممكناً حسمها – في الشرق الأوسط مثلما أمكن الحسم في يابان القرن التاسع عشر، أو روسيا ١٩١٧، أو الصين ١٩٤٩.

وإذا كانت التوفيقية الفكرية – الدينية الجديدة قد استيقظت مطلع الثلاثينات لتمنع إنشطار الفكر بين علمانية خالصة وسلفية قاطعة – كما أبنا في توطئة البحث وفي الفصل الأول – فإن توفيقية سياسية – إجتماعية مكملة، ومستوحاة منها كانت تتبلور مطلع الخمسينات – على صعيد الفكر والواقع معا لتوقف إنشطار العنف الشامل بين النقائض السياسية – الحضارية، وتتجنب الإختيار (اللاتوفيقي) بين أحد النقيضين، وتستبعد بذلك أسلوب البتر والتغيير الجذري بالثورة العنيفة.

والفرضية التي سنحاول إثباتها في الصفحات التالية هي أن حركة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ – ابتداء من تنظيم « الضباط الأحرار » الذي تصدى للقيام بها، وانتهاء بالظاهرة الناصرية (الوحدوية – الإشتراكية) التي تنامت منها – قد جاءت استجابة توفيقية للرد على تحدي الإنشطار وتلبية لحاجة الشرق العربي إلى تجنب التمزق والإستقطاب، وتعبيرا عن عزوف مجتمعاته أو ربما قصورها – حتى الآن – عن مواجهة تضحية الإختيار الجذري الحاسم (غير التوفيقي) بين أسس حضارتها الموروثة وبين المستلزمات التحديثية الجوهرية غير القابلة للتجزئة أو للإقتباس الإنتقائي. (سواء أخذت هذه المستلزمات شكل النظام الليبرالي العلماني أو شكل النظام الماركسي – وهما نمطا التحديث الجذري القائمان في منتصف القرن اللذان كان لا بد أن تأخذ بإحداهما أخذا جوهريا ملتزما أية حركة تحديثية مكتملة) .

---

(٥٧) خالد محمد خالد، هذا أو الطوفان، ص ١٥٥.

الدور التاريخي التوفيقي للناصرية:

ضمن هذه الرؤية يكمن مغزى الدور التاريخي لحركة ٢٣ يوليو والظاهرة الناصرية. ولم تكن الخاصية « الثورية » في هذه الثورة ناجمة عن تغييرها الجذري لأسس المجتمع ونظامه وعقيدته وحضارته، أو نقضها لكل ذلك، فهي لم تتصدّ لهذه المهمات إلا بطريقة تطورية إصلاحية متحفظة (لا بل إنها بدت في الأصل وكأنها قد قامت لمنع مضاعفات التغيير الفجائي وطفراته) * ولكن ثوريتها تنحصر في كونها صياغة جديدة، متطورة ومرنة، للنظرية التوفيقية ومركباتها التصالحية المتفرعة عنها في ميدان السياسة والإجتماع، وهي صياغة بدت – من وجهة الإصلاحية التوفيقية المتجددة – ضرورية وملحة بعد أن اهتزت الصيغ القديمة أمام تنامي النقائض الجديدة فتطلب الأمر نسج مركب توفيقي جديد أكثر مرونة وتحررا وحيوية يستوعب خطر الإنشطار الإجتماعي والعقيدي والحضاري، ويواصل اتباع النمط الحضاري التوفيقي الوسطي، ويحافظ على الروح التاريخية المتأصلة ونظريتها الأم، بأساليب أقرب إلى ثورية العصر وأدنى إلى روح التقدم والمعاصرة.

لقد جاءت ثورة يوليو في هذه المرحلة من التاريخ المصري والعربي لتكون ثورة – في – التوفيقية، لا ثورة عليها .

* * * * *

إن التحقق من صحة هذا التفسير للظاهرة الناصرية يتطلب البحث في جذورها ومكوناتها ووظائفها . وهذا ما نلتفت إليه الآن بعد أن تبينا طبيعة المرحلة التي ولدتها، ونوعية الدور التاريخي الذي جاءت لتقوم به.

---

* ان محمد نجيب الرئيس الابوي لمجلس قيادة الثورة «يظهر كراهيته لكلمة«الثورة» ويفضل عليها كلمة «النهضة» بل لقد اعلن محاربة كل شيء يرمي الى تغيير فجائي او غير فجائي قدر المستطاع، وقد استفز هذا الموقف طه حسين .. (و) لام اللواء محمد نجيب لهذا التفضيل ، وقال : إن كلمة الثورة أدق معنى وأصدق دلالة وأجود تصويرا للحياة التي نحياها منذ شهور .. » –د. عبد العظيم رمضان، عبد الناصر وأزمة مارس ١٩٥٤، ص١٣.

وأصدر محمد نجيب: تعليمات الى الصحف بعدم استعمال كلمة الثورة والاستعاضة عنها بتسمية : حركة الجيش، «وعندما لاحظ ان عبد الناصر متضايق من هذه التسمية أصدر تعليمات بأن تكون التسمية حركة النهضة المصرية» فؤاد مطر، بصراحة عن عبد الناصر، حوار مع محمد حسنين هيكل: ص٤٢.

ونذكّر هنا بما أشرنا إليه في المقدمة عن الصلة بين بروز هذا الإتجاه التوفيقي وصعود طبقة متوسطة وطنية بعيد الحرب الثانية. فهذه الطبقة - بحكم توسطها للهرم الإجتماعي المهدد بالإنشطار - ستعي أكثر من سواها ضرورة إعادة التوازن للجدلية العنيفة المعتملة بين النقائض في الطرفين المتباعدين، سواء كان ذلك على الصعيد الإجتماعي الإقتصادي، أو الصعيد السياسي الفكري (الايديولوجي) .

وهي بحكم تكوينها الثقافي المزدوج: التراثي - العصري، ستتنبه أيضا بشكل حاد إلى ضرورة التوفيق بين النقيضين الحضاريين المتواجهين في المنطقة (الإسلام والغرب) وذلك بالنظر إلى وقوعها - جذورا وثقافة - على خط التماس المتوتر بين العالمين.

وإلى ذلك، فإن وعيها القيمي الذاتي المتحيز، من حيث هي طبقة متميزة، سينعكس بوضوح في ثقافة هذه الفترة وسيلونها بنظراتها وقيمها، بحيث تصبح هي (أي الطبقة) معيار المثل والفضائل .

تأمل كيف يجعل الناقد محمد مندور هذه الطبقة مثال الفضيلة الإنسانية على ضوء دراسته لتجلي قيمها في أدب روائيها الأشهر نجيب محفوظ : «الطبقة الوسطى ..... تكوّن العمود الفقري في المجتمع المصري . وتكوّن همزة الوصل بين طبقة العمال الكادحين والسادة المترفين. بل لعلها الطبقة القلقة المعذّبة... وبالرغم من هذا القلق فانّ تلك الطبقة لا تخلو من فضائل رائعة، بل لعلها تنفرد دون غيرها بطائفة من الفضائل التي ترفع من قيمة الانسانية(٥٨) .

وسيوضع محمد عبده مفلسف التوفيقية والإبن الأسبق لتلك الشريحة الرائدة من الطبقة الوطنية الوسطى التي تكونت عصر محمد علي - سيوضع الان في موضعه الطبقي القيادي بعد سيادة الطبقة وسيبدو: « مفكراً برجوازياً ناضل ضد سيادة الإقطاعيين، بقدر كونه مصلحاً دينيا .. بمنهج يجمع المثالية والواقعية » (٥٩) .

---

(٥٨) د.محمد مندور ، قضايا جديدة، ص ٦٦

(٥٩) د. محمود اسماعيل، « بواكير التنوير في الفكر الديني »- مجلة الشورى، سنة٣، عدد يونية ١٩٧٦، ص ٨٦.

ويجب ألا يفوتنا في النص السابق مغزى التلازم بين « الفكر البرجوازي »، ومنهجه الجامع - أي التوفيقي - « بين المثالية والواقعية » حيث يفترض أن يستتبع التوسط الطبقي (البنية) وسطية فكرية (البنية الفوقية) .

ويُخضع التاريخ الإسلامي أيضا لتفسير هذا الوعي الطبقي (البرجوازي) المتحيز، ومعاييره :-

« لو كان عمر (بن الخطاب) حيا اليوم لعمل على توسيع الطبقة الوسطى » . كما أكد محب الدين الخطيب في مجلة الأزهر [٦٠] .

وكأنّ هدف الرسالة الإسلامية ذاتها خلق هذه الطبقة الوسطى ونشر سيادتها . (في وقت لاحق، وبعد انتشار الإشتراكية وصعود الطبقة العاملة سيفسر الإسلام أيضا بأنه ثورة الطبقة الكادحة - راجع الفصل الأخير من هذا البحث) .

---

(٦٠) محب الدين الخطيب «ثورتنا الاجتماعية»، مجلة الأزهر، مجلد ٢٩، ديسمبر ١٩٥٧،ص ٤٨١-٤٨٧ .

القسم الرابع
المشروع التوفيقي للحركة الناصرية

الفصل التاسع
مصر بين انشطار العنف وتوفيقية الثورة البيضاء

الفصل العاشر
المحتوى البطولي التراثي والرومانسي للناصرية

الفصل الحادي عشر
المحتوى العصري والتقدمي للناصرية
- تراجيديا البطولة الناصرية
- التنظير التوفيقي للجدلية المحظورة

«نادراً ما رأيت مثل هذا الحذر، ومثل هذا الاهتمام بالتوفيق بين كل المصالح التي تتعارض في كثير من الأحيان»

الفيلسوف جان بول سارتر

لدى زيارته لمصر الناصرية: مارس ١٩٦٧

الفصل العاشر

المحتوى البطولي التراثي الرومانسي للناصرية

الناصرية بين عنصريها النقيضين:

في تكوين الظاهرة «الناصريّة» تمّ التقابل بين عنصرين متباينين وأحيانا متناقضين:

١- عنصر بطولي - رومانسي (إيماني) ذي محتوى تاريخي تراثي، قومي وديني، يؤكّد دور البطل الفرد في التاريخ وتقمّصه إرادة القدر والأمّة لتحقيق معجزة الإنبعاث - وذلك ما نعالجه في هذا الفصل (العاشر).

٢- منظومة منتقاة من المؤثّرات العصريّة الواقعيّة- الماديّة تتراوح بين الذرائعيّة (البرغماتّية) والعلمانيّة والماركسيّة، وتنتهي إلى الإقرار بدور العوامل الموضوعيّة في التاريخ والتسليم بالصراع الطبقي وحتميّة الثورة الإشتراكية وأوليّة العامل الإقتصادي في تقرير طبيعة النظام السياسي (الميثاق)- وذلك ماسنتناوله في الفصل التالي (الحادي عشر).

ونحن إذا نظرنا إلى العنصرين على ضوء مصطلح الفكر الأوروبّي الحديث، وجدنا العنصر الأول يمثّل ظاهرة «شبه فاشيّة» تندرج ضمن المنحى «اليميني» المثالي مع التأكيد على طابعها الوطني والقومي غير العدواني. بينما يمثّل العنصر الثاني ظاهرة «يساريّة» وثورية ملقّحة بالتيّار الماديّ - الماركسي.

غير أنّ خصوصيّة الظاهرة الناصريّة جعلت من الممكن الإلتقاء بين العنصرين في تكوينها وتطويرها. فلقد جاء الإنبعاث البطولي القومي الرومانسي بمثابة «حركة تحرّر» من الإستعمار والنظم التقليديّة، و«حركة تحديث» وتصنيع شامل وسريع ممّا أضفى عليه طابعا «تقدّميّا» مغايرا لمحافظة النظم الفاشيّة. ثمّ تحوّل هذا التوجّه، مع النزوع لتحقيق العدالة الإجتماعية للجماهير الفقيرة المتخلّفة إلى حركة إشتراكيّة «يساريّة» مع بقاء السلطة الفرديّة- بإرثها البطولي المحافظ - في قيادة التحوّل الفوقي.

هذه الإزدواجيّة الفكرّية والبنويّة بقيت في الناصريّة حتّى النهاية: بين قوّة الإنبعاث التراثي ونزعة التحديث العصري، بين النزعة القوميّة الموحّدة والحسّ الطبقي المفرّق، بين الإستبداد الداخلي والتحرّر الخارجي، بين الإتّجاه المثالي والإتّجاه الواقعي، وبين المعسكر الغربي والمعسكر الشرقي.(ولم تشهد الناصريّة من داخلها صراعا صريحا لتصفية أحد العنصرين لصالح الآخر، إلا بعد وفاة عبدالناصر عندما حسم جناح أنور السادات الموقف لصالح القوى الأكثر تقليدية ومحافظة وقد جاءت نزعة التنظير التوفيقي لتمثّل الغطاء الإيديولوجي الملائم لهذه الظاهرة المتمثّلة في «ثورة بيضاء» قبلت بالجدليّة نظريًا لتحتويها– واقعيًا– بتوفيقيّتها القائمة على هذا الفهم المزدوج :«سلميّة الصراع الطبقي »(الميثاق).

وتحولت هذه النزعة التوفيقية في عهد السادات إلى شعار (دولة العلم والايمان) بطابعه التعميمي الذي رفعه الفكر التوفيقي منذ بداياته، وقبل تبلور معالم الصراع حول قضايا اكثر تحديداً، سواءً في جانب (العلم) أو جانب (الايمان).

المحتوى البطولي – الرومانسي للظاهرة الناصرية

في مستهلّ كتاب «فلسفة الثورة» *(١٩٥٤) يحاول جمال عبدالناصر (١٩١٨–١٩٧٠) أن يتوصّل إلى تحديد ذلك التاريخ من حياته الذي اكتشف فيه – عن وعي– تحرّك بذور الثورة في نفسه. فيرى أنّ هذه البذور أبعد من أزمة نادي الضبّاط ١٩٥١ عندما وقع أوّل تحدّ بين الملك وتنظيم «الضبّاط الاحرار»، وإنّها أبعد من مشاركته في حرب فلسطين عام ١٩٤٨، وإنّها أيضا أبعد من عام ١٩٤٢ عندما أهان الإنجليز الشعور الوطني بفرض حكومة الوفد، ثمّ يصل أخيراً إلى الفترة

* لربما كانت كلمة فلسفة غير ملائمة تماما عنوانا لهذا الكتاب. ولكن ذلك لا يقلّل من قيمته الوثائقية. فهو يمثّل ما يشبه السيرة الذاتية الصريحة للثورة في معاناتها لمشكلاتها وبحثها عن غاياتها – على لسان قائدها، في لحظة فاصلة(١٩٥٤) بين عهد النضال الثوري وعهد تثبيت الحكم الثوري وترسيخ سلطته وشرعيته. ولعلّه من الأنسب تسمية الكتاب معاناة الثورة أو« المدخل إلى الثورة».

الواقعة في حدود عامَي ١٩٣٥-١٩٣٦- وهي فترة صباه وشبابه الباكر- فيقف، بذاكرته الواعية، عندها ولا يستذكر من تواريخ حياته تاريخا أبكر منها تمتّد إليها بذور الثورة في نفسه، عدا إشارته إلى أنّ هذه البذور إرث جماعي انتقل إلى جيله من أجيال مصريّة سابقة (١).

وهذا التحديد لزمن تفتّح وعي المعاناة التكوينيّة لدى عبدالناصر، يتطابق إلى حدّ يكاد يكون تامًا، مع نقطة التحوّل في التاريخ المعاصر لمصر والمشرق؛ حيث تبيّن لنا من سياق البحث (٢)، أنّ الفترة الواقعة بين ١٩٣٢-١٩٣٦ كانت الفترة التحوّليّة الحبلى ببذور التيّارات الجديدة من دينيّة- فكريّة، وسياسيّة- إجتماعيّة. ولعلّه ممّا يتّفق مع طبيعة الأشياء أن نجد وعي القائد التاريخي المقبل لهذه المرحلة يتطابق تفتّحه مع تنامي بذور التحوّلات التي ولّدت المرحلة وحدّدت لها طبيعة طلائعها ونوعيّة قياداتها.

فكيف تلوح بدايات ذلك الوعي لدى الفتى جمال عبدالناصر؟ (كان في الثامنة عشرة من عمره عام ١٩٣٦).

لقد بدأ تفتّح وعيه بنوع :«من الفوران الذي عشت فيه أيّام كنت طالبا أمشي مع المظاهرات الهاتفة بعودة دستور سنة ١٩٢٣- وقد عاد الدستور بالفعل- في سنة ١٩٣٥. وأيّام كنت أسعى مع وفود الطلبة إلى بيوت الزعماء نطلب منهم أن يتّحدوا من أجل مصر. وتألّفت الجبهة الوطنيّة سنة ١٩٣٦ بالفعل على أثر هذه الجهود» (٣).

ومع هذا الحماسة للحرّيّة الدستوريّة والإستقلال الوطني كانت عاطفة شبه مبهمة تتبلور أيضا: «وأنا أذكر فيما يتعلّق بنفسي أنّ طلائع الوعي العربي بدأت تتسلّل إلى تفكيري وأنا طالب بالمدرسة الثانوية أخرج مع زملائي في إضراب عام في الثاني من شهر ديسمبر كلّ سنة احتجاجا على وعد بلفور... وحين كنت أسائل نفسي في ذلك الوقت لماذا أخرج في حماسة، ولماذا أغضب لهذه الأرض التي لم أرها؟ لم أكن أجد في نفسي سوى أصداء العاطفة» (٤).

---

(١) جمال عبد الناصر، فلسفة الثورة: ص ١١- ١٦.
(٢) راجع التوطئة التاريخيّة.
(٣) فلسفة الثورة، ص ١٦.
(٤) المصدر ذاته: ٦٣.

وكانت هذه الأفكار الوطنيّة والقوميّة العامّة تتفاعل في بوتقة نزعة الحماسة الفرديّة والجماعيّة الطاغية على روح الفترة: «في فترة من حياتي كانت الحماسة هي العمل الإيجابي في تقديري. ثمّ تغيّر مثلي الأعلى في العمل الإيجابي وأصبحت أرى أنّه لا يكفي أن تضجّ أعصابي وحدي بالحماسة، وإنّما عليّ أن أنقل حماستي كي تضجّ بها أعصاب الآخرين (٥).

في الوقت الذي كان فيه هذا الوعي الفردي يتبلور على ذلك النحو في غمرة الحماسة من أجل التغيير، كان الوعي الجماعي العام للفترة يشهد التحوّلات التالية: (وهو ما عرضنا له تفصيلا في مقدّمة البحث ونوجزه هنا مدخلا لدراسة نموّ الوعي التكويني لدى عبدالناصر):-

١- الإحياء الديني والتاريخي ضدّ الموجة التغريبية منذ حوالي (١٩٣٢).

٢- بداية تبلور الوعي العربي القومي الحديث في الثقافة المصريّة (٦) (١٩٣٠-١٩٣٣).

٣ - بداية التنبّه إلى أهمّيّة المسألة الإجتماعيّة في النضال الوطني (بعيد ١٩٣٦).

٤ - إنصباب الروافد الرومانسيّة الباكرة- من مهاجرة ومقيمة - في ظاهرة رومانسيّة مستوطنة جديدة، عميقة التأثير، واسعة الإطار، متعدّدة الأوجه

---

(٥) فلسفة الثورة: ص ٣٤.

(٦) شهدت الثقافة المصرية في هذه الفترة أول طرح لعروبة مصر، بمعناها القومي الحديث، وبما يباين المفهوم القديم للجامعة الإسلامية والرابطة الشرقية. وجاء تبلور هذا الوعي في غمرة الصراع ضدّ الفكرة الفرعونية. ولعلها المرة الأولى التي يتم فيها الإفصاح عن ضرورة تقديم عروبة مصر على وطنيّتها الفرعونية بهذا الشكل القاطع: (كما عبّر عن ذلك الزيّات - ١٩٣٣): هذه مصر الحاضرة تقوم على ثلاثة عشر قرنا وثلثا من التاريخ العربي، نسخت ما قبلها كما تنسخ الشمس الضاحية سوابغ الظلال. ازهقوا إن استطعتم هذه الروح .. ثم انظروا ماذا يبقى في يد الزمان من مصر،،وهل يبقى إلاّ أشلاء من بقايا السوط ... وأشباح طائفة ترتّل كتاب الأموات؟ .. لا تستطيع مصر الإسلاميّة إلاّ أن تكون فصلا من كتاب المجد العربي، لأنّها لا تجد مددا لحيويّتها، ولا سندا لقوّتها، ولا أساسا لثقافتها، إلاّ في رسالة العرب - أحمد حسن الزيّات، وحي الرسالة: الفصل الأول، ص ٥١ - ٥٤؛ وانظر معالم الجدل الفكري بين دعاة الفرعونية ودعاة الانبعاث العربي في نماذج أصلية من نصوص أعلامه في: انور الجندي، المعارك الأدبية: ١٧-٥٨.

ثقافيًا واجتماعيًا طبعت هذه المرحلة بطابعها وخصائصها، وغدت سمتها البارزة، وكانت الدافع الحيوي وراء تحوّلاتها الأخرى- المشار إليها- من: ١- إحياء تراثي إيماني و ٢- حنين تاريخي قومي ٣- نزوع إجتماعي ثوري، وهي تحوّلات رومانسيّة في صميمها، تعكس مجتمعة شموليّة الظاهرة الرومانسيّة الجديدة المستوطنة (التي بدأ تناميها مطلع الثلاثينات)؛ من حيث هي ظاهرة قوميّة واجتماعيّة عامّة لا تنحصر في نطاق الأدب وحده ولا تقتصر عليه.

والحقّ إنّ هذه الظاهرة الرومانسيّة الجديدة (المستوطنة) الشاملة تستحقّ بعض التوقّف لأنّة لم يتمّ جلاؤها في شموليّتها ونطاقها التاريخي- القومي- الإجتماعي المتّسع، وأكتفي بدرس جانبها الأدبي بمعزل عن تجلّياتها المهمّة الأخرى. (انظر إشاراتنا الموجزة إلى هذا الموضوع في مقدّمة البحث).

إنّ ما يتوّجب إيضاحه بجلاء- في مجال د راسة الدافع الحيويّ والنبع الأصلي المغذّي للحركة القوميّة الإجتماعيّة أو الإشتراكيّة في الشرق العربي- وهو انّ ثورة رومانسيّة مستوطنة شاملة قد سبقتها ومهّدت لها وطبعتها بطابعها؛ ووسمت إحياءها القومي والديني والتاريخي، وإحساسها الإجتماعي السياسي الثوري، بنزعتها الإيمانيّة الشعورية ونظراتهاالمثالية المبهمة (٧).

إنّ أبواب «الإسلاميّات» و «الإجتماعيّات» و «القوميات» التي استجدّت في فن الكتابة العربيّة منذ الثلاثينات، واتّخذت شكل مختلف الأجناس الأدبيّة من مقالة وقصّة وسيرة وسرد تاريخي، كانت التعبير الثقافي الأوسع عن تلك الحركة الرومانسيه. وإذا كان الشعر قد مثّل التعبير المباشر والأشدّ وضوحاً عنها، فإنّه لم يكن التعبير الوحيد أو الأكثر أهميّة ودلالة، بالضرورة.

ولربّما جاز لنا الإلماح بإيجاز إلى أمثلة مشهودة انتقل من خلالها التأثير الأدبي الرومانسي الخالص إلى فروع الثقافة الأخرى من تاريخ وفكر قومي وإصلاح ديني أو إجتماعي:

١- محمّد حسين هيكل ينتقل من أجواء رواية «زينب» الرومانسيّة، وسيرة

(٧) راجع بهذا الصدد: قسطنطين زريق، نحن والتاريخ، ص ٣٣ -٣٤ في مدى تأثر النزعة القومية بهذه الرومانسية وانظر أيضاً: هاملتون جب، الاتجاهات الحديثة في الاسلام«٤٨ ١.

«روسو» إلى أجواء «في منزل الوحي» وسيرة النبي محمّد، والصدّيق، والفاروق عمر، فتسرى رومانسيّته الخالصة في تجديده الديني وإحيائه التاريخي.

٢- العقّاد: من الرومانسيّة النقديّة لمدرسة الديوان إلى تاريخ العبقريّات الإسلاميّة ومسائل الفكر الديني بالمقاربة والروح الرومانسيّة- المثالية ذاتها.

٣- شعراء المهجر الجنوبي يتّجهون أصلا إلى إحياء التاريخ القومي وإشاعة روح الإعتزاز به.

٤ - أمين الريحاني يعود من المهجر الشمالي، باهتماماته الفنيّة والإنسانيّة الخالصة، ليشبع حنينه الرومانسي وتوقه إلى النبع الأصلي باكتشاف مثاليّات العروبة ومناقبها في موطنها الصحراوي البكر. فيكون الصلة الحيّة بين المهجريّة والعروبة الأصليّة في موطنها الأول:

تأمّل في ذلك «السّر» الذي ربط بين أمين الريحاني وعبدالعزيز آل سعود: «سرت والسلطان عبدالعزيز نتمشّى ويدي في يده، حفاة على الرمل- الرمل البارد المنعش، تحت النجوم القريبة البريق، الدافئة الضياء. فأحسست إذ ذاك أنّ ما يقرّبني من هذا الرجل، ويقرّبه منّي، ليتجاوز القيافة والإشتراك ذوقا ببعض العادات. هو هو السرّ الذي يقرّب منّا النجوم ويبرّد تحت أرجلنا رمال البادية (٨).

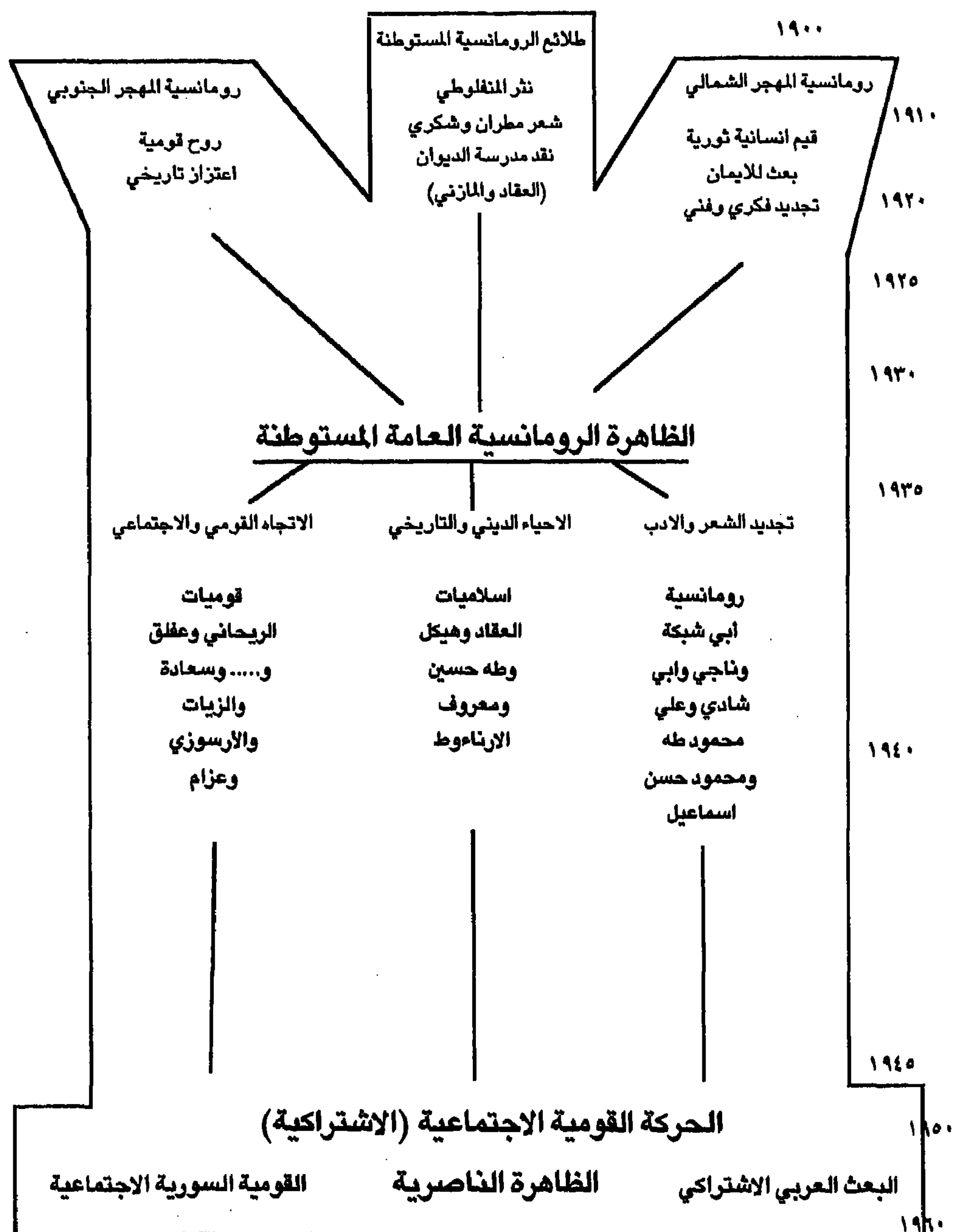
وتتمّة لهذا الرصد أنظر البيانين الإيضاحيين على الصفحتين التاليتين:-

وعليه فمن المرجّح أنّ هذه الظاهرة الرومانسيّة القوميّة الثوريّة هي الحركة الأمّ التي تولّدت منها أهمّ التيّارات الأدبيّة والفكريّة والسياسيّة الفاعلة في تاريخ الشرق العربي المعاصر، على ما بينها من تباين، في الميول المذهبيّة الحزبيّة، لا ينفي وحدة مصدرها.

ولعلّ «الظاهرة الناصريّة- قيما وقيادة وجماهير- كانت أبرز تجسيد تاريخي، في ما نحسب، لتلك الحركة الأمّ: الرومانسيّة القوميّة الثوريّة.

---

(٨) أمين الريحاني، ملوك، العرب، ج٢، ط٣، ص ٥٧.



رسم يوضح انصباب الروافد الرومانسية ...... في الظاهرة الرومانسية المستوطنة وما شملته من أحياء ثقافي عام تولدت منه الحركة القومية وفروعها المختلفة

إن الغاية من الجدول المقارن التالي إظهار التطابق الزمني التاريخي، والخاصية الرومانسية المشتركة بين: (١) ظهور الشعر الرومانسي الجديد (٢) تتابع كتابات الأحياء الديني والتاريخي (الاسلاميات) بصفتها الرومانسية الايمانية المثالية (٣) بروز أدب «الاجتماعيات» السياسية القومية الحديثة بروحها الرومانسية وما مثلته من طلائع حركات قومية احيائية رومانسية الطابع.

(أغلب هذه الكتب ورد أو سيرد التعريف بها في هذا الكتاب)

تواريخ مشتركة	الرومانسية العربية الثورية الجديدة (المستوطنة)		
	في الأدب والشعر	في الاحياء الديني والتاريخي	في الانبعاث القومي والاجتماعي
١٩٢٩		سيّد قريش ٣ج/ معروف الارناءوط	١٩٢٤/ ملوك العرب ٣ج/ للريحاني
١٩٣١	ديوان أشعة وظلال/ ابو شادي	تاريخ الاسلام العام/ رشيد رضا	(وهو يمثل صلة الوصل بين الرومانسية
١٩٣٢	تاسيس جماعة ابولو ومجلتها		المهجرة ورومانسية العروبة في
١٩٣٣	رواية «عودة الروح»/ توفيق الحكيم	علي هامش السيرة ٣ج/ طه حسين	صحرائها البكر)
١٩٣٤	سيرة جبران/ ميخائيل نعيمة	عمر بن عبد العزيز/ عبد الحميد العبادي	كتاب عبد الرحمن عزام في «البلاغ»
١٩٣٤	ديوان «من وراء الغمام»/ ابراهيم ناجي	حياة محمد عبده وافكاره/ عثمان امين	والزيات في «الرسالة» حول عروبة مصر
١٩٣٤	ديوان «الملاح التائه»/ علي محمود طه	الاسلام والحضارة العربية/ محمد كردعلي	
١٩٣٥	اغاني الكوخ/ محمود حسن اسماعيل	حياة محمد/ هيكل	
١٩٣٦	زاد المعاد/ ميخائيل نعيمة	مسرحية «محمد»/ توفيق الحكيم	«ايماني» من طراز كفاحي لهتلر/ احمد
١٩٣٦		في منزل الوحي/ هيكل	حسين زعيم مصر الفتاة أول حزب
١٩٣٦		عمر بن الخطاب/ معروف الارناءوط	انتمى إليه عبد الناصر
١٩٣٧			القضايا الاجتماعية الكبرى/ عبد الرحمن
١٩٣٨	الناعي الفردوس/ ابو شبكة		الشهبندر
١٩٣٨	عصفور من الشرق/ الحكيم		نشوء الأمم/ أنطون سعادة
١٩٣٨	مكذا اغني/ محمود حسن اسماعيل		١٩٣٧/ حقوق الانسان/ رئيف خوري
١٩٣٩	نداء المجهول/ محمود تيمور		رسائل الامام/ حسن البنا
١٩٤٠	ليالي الملاح التائهة/ علي محمود طه	١٩٤١/ طارق بن زياد/ الارناءوط	لماذا تأخر المسلمون/ شكيب أرسلان
١٩٤١	أرواح شاردة/ علي محمود طه	الصديق ابو بكر/ هيكل	الوعي القومي/ قسطنطين زريق
١٩٤٢	عودة الراعي/ ابو شادي	فاطمة البتول/ الارناءوط	دستور العرب القومي/ عبد الله العلايلي
١٩٤٣	زهر وخمر/ علي محمود طه	عبقرية محمد/ العقاد	العبقرية العربية في لسانها/ زكي
١٩٤٤	ليالي القاهرة/ ابراهيم ناجي	عبقرية خالد/ العقاد	الارسوزي
١٩٤٤	قالت لي السمراء/ نزار قباني	كفاح طيبه/ نجيب محفوظ	الاسلام في رسالتيه/ انطون سعادة
١٩٤٥	قنديل ام هاشم/ يحيى حقي	عمر الفاروق/ هيكل	في ذكرى الرسول العربي/ عفلق
		محمد عبده/ مصطفى الكيلاني	القومية المصرية الاسلامية/ ابراهيم
١٩٤٦	العنقاء/ لويس عوض	شخصيات قلقة في الاسلام/ عبد الرحمن بدوي	جمعة
١٩٤٧	(ازهار ذابلة/ السياب	هذه الاغلال/ عبد الله القصيبي	آراء في الوطن والقومية/ الحصري
١٩٤٨			الرسالة الخالدة/ عبد الرحمن عزام
١٩٤٩	شظايا ورماد/ نازك الملائكة	الوعد الحق/ طه حسين	المعذبون في الارض/ طه حسين
١٩٥٠	ملائكة وشياطين/ البياتي		

فلقد نمت بذور الناصريّة في تربتها، (نموّ بذور الثورة في نفس الفتى عبدالناصر منذ منتصف الثلاثينات)، وتغذّت منها شعوريًا وفكريًا ثمّ انطلقت لتجسّدها حركة فعليّة في الميدان السياسي الإجتماعي، مثلما جسّدت الثورة الفرنسيّة قيم الحركة الرومانسيّة الأوروبيّة ومثلها، ومثلما جاءت «الظاهرة البونابرتيّة» تعبيرا تاريخيًا ملموسا عن روح الحركتين: الثوريّة الفرنسيّة، والرومانسيّة الأوروبّية الأمّ (٩).

هذه المقاربة التفسيريّة للظاهرة الناصريّة- من الوجهة الرومانسيّة- قد تكون الأقرب إلى روحها، والأكثر إنصافا في تقويمها. ذلك أنّ الناصريّة تبدو على الصعيد الفلسفي الخالص شبه خالية من المضمون الفكريّ الصلب المتكامل، وغير مترابطة منطقيًا. والتحليل العقلي، أو المادّي الجدلي، لها يمكن أن يؤدّي إلى إغفال المحتوي الرومانسي الخصب الذي انطوت عليه والقيم الشعوريّة الحيويّة التي مثّلت قوّة الدفع في مسارها؛ وهي قيم رومانسيّة صميمة في جوهرها تتكّشف من خلال الرؤية الأدبيّة الشعوريّة أكثر ممّا تخضع للنظرة التحليليّة العقلانيّة، المجرّدة.

هذا المحتوى الرومانسي للناصريّة نأمل أن نبرزه الآن على ضوء عناصر التكوين الشعوري والذهني للشخصية المحوريّة في هذه الظاهرة *.

رأينا كيف بدأ الفتى عبدالناصر يتنفّس أجواء هذه الظاهرة الرومانسيّة- شعورا وفكرا- وهو في بداية سن الرشد، وهي في بداية تبلورها وانطلاقها. وسنرى الآن كيف تنامى تفكيره وشعوره معها وهي في عنفوان إنبثاقها إلى أن أصبح بطلها الثوري المجسّد لمثلها والمتوحّدة شخصيته بشخصيّتها.

---

(٩) David Thompson, Europe Since Napoleon, pp. 23, 77,

* في دراستنا لميشيل عفلق، التفتنا بصفة خاصّة لنتاجه الفكري، لأنّ هذا النتاج هو الذي أثّر في تلامذته وحزبه، أكثر ممّا أثرت شخصيّته (المنطوية) ذاتها. وفي دراستنا لعبد الناصر لا بدّ من التركيز على شخصه الحيّ - بالإضافة إلى آثاره الكتابيّة - لأنّ الظاهرة الناصريّة كان محورها الشخص والمثال البطولي الحيّ قبل أيّ عامل آخر. ومن ناحية أخرى جدير بالملاحظة أنّ عفلق استقى رومانسيته من المدرستين المهجرية والأوروبية، أمّا عبد الناصر فقد ترعرع في ظلّ الرومانسية المستوطنة الجديدة (التي كان عفلق من المسهمين في تكوينها قوميًا). لهذا أرجأنا الحديث عن مظاهر هذه الرومانسية المستوطنة حتّى هذا الفصل الخاصّ بالظاهرة الناصريّة.

يستدرك عبدالناصر في تتبّعه لبذور الثورة في نفسه- بأنّ موجة الفوران والعاطفة والحماسة سرعان ما شابها شعور بالحيرة والحزن والإحباط نظرا لأنّ عوامل الواقع التقليدي الفاسد كانت أقوى من نزعات النفوس الشابّة الحالمة:

«في تلك الأيّام قدّت مظاهرات في مدرسة النهضة، وصرخت من أعماقي بطلب الإستقلال التامّ، وصرخ ورائي كثيرون، ولكّن صراخنا ضاع هباء وبدّدته الرياح أصداء واهنة لاتحرّك الجبال ولا تحطّم الصخور. ثمّ أصبح العمل الإيجابي في رأيي أن يجتمع كل زعماء مصر ليتّحدوا على كلمة واحدة.... ولكّن اتّحادهم على كلمة واحدة كان فجيعة لإيماني، فإنّ الكلمة الواحدة التي اجتمعوا عليها كانت معاهدة سنة ١٩٣٦»[١٠].

إنّ سرعة الإنتقال من الحماسة المتدفّقة إلى الكآبة المحبطة، خاصيّة رومانسيّة أصيلة تنتج عن قسوة الواقع والتقاليد والنظم على النفوس المرهفة الحسّاسة ذات التوق السريع إلى المثال المبهم البعيد: ولقد كانت تلك الفترة (١٩٣٠-١٩٣٥) فترة تخمّر رومانسي وكآبة رومانسيّة لدى الشباب المصري في معاناته للقمع السياسي والفكري الصارم[١١].

ونلمح في سطور رسالة كتبها عبدالناصر إلى صديق بتاريخ ٢ سبتمبر ١٩٣٥ ما يشفّ عن كآبته وعن إصابته هو أيضا بشيء من «داء العصر»، داء الإكتئاب الرومانسي:«قال اللّه تعالى: وأعدّوا لهم ما استطعتم من قوّة... فأين تلك القوّة التي

(١٠) فلسفة الثورة: ص ٣٤.

(١١) يصف الدكتور شوقي ضيف الظروف الخاصّة بنموّ الرومانسية المصرية المستوطنة(التي تفتّح في ظلّها وعي عبد الناصر)- فيقول: إن موجة حادّة من النزعة الرومانسية غلبت على شعرائنا حينئذ(١٩٣٠ - ١٩٣٥)، ولم يكن مبعثها إطلاعهم فقط على نماذج الجيل الجديد وشعراء المهجر الأمريكي الشمالي وشعراء لبنان، بل كان مبعثها الحقيقي أنّ مصر كانت تجتاز في تلك الفترة التي ظهرت فيها جماعة أبولو حلقة سوداء من حلقاتها التاريخيّة في العصر الحديث. وهي حلقة فقد فيها الشعراء حرّياتهم، إذ تآمر الملك فؤاد ورئيس وزرائه صدقي والإنجليز على حكم الشعب المصري بالحديد والنار، حكما لا يراعى فيه عهد ولا ذمّة، كمّمت فيه الأفواه، ووضعت الأغلال على العقول والقلوب، فكان طبيعيّا أن ينطوي الشعراء على أنفسهم، وأن يجترّوا الألم والحزن ويعكسو هما على ما حولهم من الطبيعة. فإذا هم رومانسيون في جمهورهم. وهي رومانسية تتّضح أصداؤها في أشعارهم وفي نفس عنوانات دواوينهم، فلأبي شادي «الشعلة» و«فوق العباب»، ولابراهيم ناجي من «وراء الغمام» ولعلي محمود طه «الملاح التائه»، ولحسن الصيرفي «الألحان الضائعة»، ولمحمود أبي الوفا «الأنفاس المحترقة» – ضيف، الأدب العربي المعاصر في مصر، ص٧٣.

نستعدّ بها لهم؟ إنّ الموقف اليوم دقيق، ومصر في موقف أدق. ونحن نكاد نودّع الحياة ونصافح الموت، فإنّ بناء اليأس عظيم الأركان. فإين من يهدم هذا البناء؟ (١٢).

وهكذا على الرغم من تسلّط كآبة اليأس المتغلّب، فإنّ جذوة التمرّد تبقى تطلّ من وراء الكآبة تبحث عن القادرين على هدم البناء الكريه.

ولقد كان جمال عبدالناصر مهيّئا للتفاعل مع هذه النزعة الرومانسيّة الحادّة لدى شباب جيله- بكآبتها الظاهرة وتمردّها الخفيّ المتحفّز- ليس فقط بسبب وعيه المبكّر بقسوة الواقع العام، ولكن لبذور خاصّة في أساس تكوينه الشخصي تعود إلى عهد الطفولة؛ وكان لها دور كبير في طبع شخصيتّه منذ البداية بطابع التمرّد والتحدّي ضدّ أوّل مؤسّسة إجتماعيّة يواجهها الطفل وهي العائلة، وضدّ أوّل سلطة يجابهها وهي سلطة الأب. هذا بالإضافة إلى فقدانه المبكّر لأعمق مصدر حنان وحبّ في طفولة الإنسان، وهو حنّو الأم، بل ووجودها ذاته.

فقد كان عبدالناصر: «متمرّدا على الدوام، وكانت ثورته سمة تنبع على وجه التأكيد من ردّ فعله حيال الآراء والسنن التقليديّة التي كان يحملها أبوه، الذي كان- ككاتب في مصلحة البريد- فردا صغيرا في البيروقراطيّة المصريّة».

«وكان شغوفا بأمّة السكندرية ذات المزاج المختلف كلّيا عن مزاج أبيّه» (*).

«وعندما كان طفلا يافعا بعث به أهله إلى إحدى مدارس القاهرة حيث أقام في منزل عمّه، وأخذ يبعث برسائل طويلة يبّث أمّه حبّه، ولم يستطع أن يفهم لماذا لم تكن تردّ عليه» (**).

---

(١٢) فلسفة الثورة،ص١٦.

* انطوت شخصية عبد الناصر بعد نضجها على لطافة ورقّة وشفافيّة من ناحية، وعلى صلابة وعناد وغلظة من ناحية أخرى. ولعلّنا نجد تفسير هذا التباين في الفارق بين المزاج السكندري (المتوسّطي) من جهّة الأم والمزاج الصعيدي الريفي من جهة الأب. (وسينعكس ذلك على تكوينه الفكري - السياسي كما سنرى من سياق الفصل).

** إنّ كتابة الرسائل الذاتيّة، بما تتضمنّه من اعتراف عاطفي سمة رومانسية أخرى، وهي تظهر لديه في وقت باكر بدافع حبّ الأم التي ماتت لتبقى مثالا عزيزا عطر الذكرى، تقابله عاطفة سلبية متوترة تجاه الأب وسلطته.

وعندما عاد إلى الإسكندريّة، وجد أنّها توفّيت، وأنّ والده تزوّج من جديد. كان لم يزل في الثامنة عندما انهار عالمه وتقوّض. ومنذ ذلك الحين أصبح ثائرا عنيدا» (١٣).

ومنذ تلك السنّ الباكرة أيضا كان خوفه من العقاب الآلهي- على الرغم من تمردّه- يتّخذ شكل الحساسيّة المرهفة والشعور المضخّم بالذنب والإثم؛ فيقدم، هو ورفيق له، على محاولة انتحار طفوليّة ساذجة، وذلك ليموت قبل بلوغ سنّ الثواب،والعقاب فيضمن دخول الجنّة تلقائياً كسائر الأطفال الأبرياء، ويتجنّب بهذا، التعرّض لمخاطر دخول الجحيم (١٤).

هذه المؤثّرات الباكرة منذ عهد الطفولة خلقت الخميرة النفسيّة المهيّأة للتفاعل مع الثورة الرومانسيّة ومكّوناتها الشعوريّة- الفكرّية ومناخها العام. فإذا بالطفل العنيد يتحوّل إلى الفتى المتمّرد الثائر مذيبا إحساسه بثكل الأم في وعيه بمصاب الأمّة وتمرّده ضدّ الأب في ثورته ضدّ السلطة.

في ذلك الوقت كانت تبرز في مصر – مع تنامي الظاهرات الوطنيّة المتطرّفة في ألمانيا وإيطاليا – ظاهرة وطنيّة حزبيّة جديدة في أوساط الشباب المتمّرد، هي حركة «مصر الفتاة» بزعامة الخطيب المتحمّس أحمد حسين، حاملة مجموعة غامضة من المثل الرومانسيّة في القوّة والبطولة، والكرامة والعزّة، والتحرير والإزدهار دون أن تكون لها نظريّة فكريّة محدّدة المعالم، أو منهاج واضح تسير عليه.

بدأت هذه الحركة منذ سنة ١٩٣٣ تنظيما لشبّان «القمصان الخضراء» الذي تميّز- إلى جانب الحماسة والمثاليّة الغامضة – بالتمرّد والصخب والعنف في تعامله مع خصومه وفي نشاطه التحريضي ضدّ النظام. وكان هذا التنظيم يرسل وفودا من شبابه إلى ألمانيا الهتلريّة للمشاركة في مهرجاناتها الرياضيّة شبه- العسكريّة التي كانت تجرى في غمرة زهو بالغ بانبعاث الأمّة الألمانيّة في ظلّ الزعيم.

(١٣) محمد حسنين هيكل، عبد الناصر والعالم، الترجمة العربية، ص ٤٠ – ٤١.

(يعتمد هيكل في كتابه هذا على معلومات أوليّة ورسائل شخصيّة وأحاديث خاصّة مع عبد الناصر. وعليه فإن الكتاب يمثل مصدرا أوليًا بقلم المؤرخ الرسمي للناصريّة).

(١٤) محمد حسنين هيكل، عبد الناصر والعالم، الترجمة العربية، ص ٤٢.

أمّا أبرز مصدر تثقيفي توجيهي لشباب «مصر الفتاة» فقد تمثّل في كتاب «إيماني» (١٩٣٦) لزعيم الحركة أحمد حسين الذي استلهم فكرة كتابه ذي النزعة الرسوليّة هذا من روح كتاب «كفاحي» لأدولف هتلر (١٥).

وكان النشاط العنفي للحزب في الشارع وسيلة هامّة لجذب الأعضاء الجدد الذين يحملون في نفوسهم بذرة التمرّد المبهم ضدّ كلّ ما يمثّله النظام القائم. ففي يوم من أيّام عام ١٩٣٥ كان الفتى جمال عبدالناصر في الإسكندريّة. «وهناك شاهد مظاهرة تفرّقها الشرطة في الشارع. ودون أن يعرف حتّى دافع المظاهرة، إنضمّ يقاتل في صفوف المتظاهرين. كان يكفيه أن تكون المظاهرة ضدّ النظام القائم.

«واعتقلته سلطات الشرطة، وأمضى ليلته في السجن حيث عرف أنّ رفاق المظاهرة من أعضاء حزب «مصر الفتاة» فانضمّ إلى الحزب مباشرة، وخدمه بالمشاركة في توزيع مجلته» (١٦).

وقد كشف عبدالناصر فيما بعد عن أنّ هذه العلاقة لم تكن مجرّد صلة عابرة. فقد استغرقت سنتين من نشاطه الوطني في تلك الفترة التكوينيّة الحاسمة من حياته، وهي فترة الإنتقال من المدرسة الثانويّة إلى الكلّية الحربيّة: «خلال السنتين الّلتين تبعتا مظاهرة الإسكندريّة» (١٩٣٥) كنت عضوا في مصر الفتاة، حزب أحمد حسين (١٧).

---

(١٥) يتحدث أحمد حسين كيف مرّ بما يشبه الإنقلاب الروحي بعد رؤيته أمجاد مصر الفرعونية في رحلة إلى الصعيد – أحمد حسين، إيماني: ص١٨ – ٣٢. وما يميّز هذا الزعيم المصري ذلك التآلف العجيب بين روحه الفرعونية وروحه الإسلامية – العربية(: ١٨٠ – ٢٠١) دون أن يشعر بأي تناقض بينهما. بل إن كلّ واحدة منهما تغذّي الأخرى، وما حققته مصر من مجد فرعوني قديما ستحقّقه اليوم بقيادتها لعالم العرب والإسلام. ومن هنا ينبع توفيق عبد الناصر بين مصريتّه الوطنية الخالصة وعروبته الإسلاميّة بشكل يتخطى الخلاف بين الإتجاه الفرعوني، والاتجاه العربي الإسلامي في فكر الثلاثينات. انظر مثلاً: أنور الجندي، معارك: ص١٧–٥٧.

(١٦) ،هيكل، ص ٤١.

(١٧) أنور عبد الملك – المجتمع المصري والجيش، ص٢١٤، هامش رقم ١.

كان هذا هو أوّل تنظيم سياسي يحتكّ به عبدالناصر وينتمي إليه. وإذا كان قد تركه بعد ذلك وهو في حالة حيرة بشأن الأسلوب الأمثل للعمل الوطني (١٨)، فإنّه يجب عدم إغفال التأثير العميق الذي تتركه في النفس - في الوعي أو في اللاّوعي - المؤثّرات البكر التي تنفذ إلى تكوين المرء في سنّي الشباب الغضّ عندما يكون الإستعداد للتكيّف والتشكّل والتأثّر بالعوامل الفعّالة في أقصى درجات التفتّح والقبول.

لقد كان هذا الحزب يقوم على عنصر الزعامة الملهمة ودورها، ويدعو إلى اندماج الأحزاب في تكتّل وطني واحد، وينادي بمصر قويّة مؤثّرة تقود عالمها العربي. وكان أوّل حزب مصري يضع في برنامجه الدعوة إلى إقامة ولايات عربيّة متّحدة ذات نهج إشتراكي معتدل، مستمدّ من روح الدين، وقائم على التوسّط بين النظامين الرأسمالي والماركسي.

إنّ ظاهرة «مصر الفتاة» تبدو من زاوية تاريخيّة الإرهاص المبكّر والمصغّر للظاهرة الناصريّة في طريقة نموّها، وأسلوب تفكيرها؛ وفي موقعها الفكري الإجتماعي المتوسّط والمتأرجح بين الإخوان والشيوعيين، وبين الإسلام والماركسيّة وبين المعسكر الغربي والمعسكر الشرقي. ولا بدّ من وضعها في موضعها المؤثر من تكوين عبدالناصر الذي تلقّى أوّل توجيه سياسي منظّم بين صفوفها المتأجّجة بالطموح.

ويمكن ملاحظة تحوّلات هذا الحزب من خلال تغييراته المتعدّدة لاسمه، ثمّ مقارنتها بتحوّلات الناصرية من المصرية، إلى العروبة الإسلامية، إلى الإيديولوجيّة الإشتراكيّة:

- كان حزب «مصر الفتاة» غداة الترخيص له عام ١٩٣٨.

---

(١٨) Fayez Sayegh, The Theoretical Structure of Nasser's Arab Socialism in:Middle Eastern
Affairs, No. 4, pp. 48 - 49.

- أصبح اسمه «الحزب الوطني الإسلامي» عام ١٩٤٠.

- تسمّى بالحزب «الديمقراطي الإشتراكي» عام ١٩٤٩.

وكان زعيم الحزب، أحمد حسين يعتمد الخطابة بالدرجة الأولى في تعبئة الحزب وجماهيره المساندة، مع إثارة العاطفة والحماسة بنزعات القوّة والمجد والإزدهار في إطار من الغموض والمثاليّة.

وكما حدث لحركة عبدالناصر فيما بعد، فإنّ هذا الحزب بدأ متحالفا مع الإخوان المسلمين وداعيا للصداقة مع الولايات المتّحدة. ثمّ تحوّل إلي التحالف مع القوى الوطنيّة ومع اليسار، وأصبح أكثر ميلا للصداقة مع الإتحاد السوفياتي مع إظهار العداء للولايات المتّحدة.

كما دعا الحزب - شأن عبدالناصر - إلى إذابة مختلف الأحزاب في اتّحاد قومي شامل. وتلخّص فكره السياسي في :«توحيد الشعوب العربيّة كلّها في دولة واحدة... مع تنظيم الإنتاج بما يطابق الإشتراكيّة... وتأليف جيش واحد قوي (١٩).

ويبقى أنّ الحزب هو أقرب النماذج السياسيّة الإجتماعيّة المرهصة بالظاهرة الناصريّة، فيما نرى. و لعلّ الإرتباط المبكّر لناصر به- قبل اتّصاله بالإخوان المسلمين- قد جعله أميل إلى الخطّ القومي منه إلي الخطّ الديني.

ومن ملامح بطل القّصة الوحيدة التي كتبها في شبابه يتسنّى لنا الإمساك بأوّل خيط من نسيج مفهوم «البطل» ونموذجه وصورته لدى عبدالناصر (٢٠). إنّه في هذه المرحلة :المناضل الخفي الذي يتحرّك حسب خططه السرّية المستلهمة بصورة غامضة، شبه صوفيّة، من وحي الضمير الوطني، وذلك ما سيكونه عبدالناصر

(١٩) أحمد حسين، الأرض الطيبة(وهو انضج كتاب لزعيم الحزب)، ص١٧٢ - ١٧٧. وانظر أيضاً تحليلاً سياسياً للحزب في: طارق البشري، الحركة السياسية، ص٣٨٩ - ٣٩٤.

(٢٠) عبد الناصر، في سبيل الحرية(في بداية كتاب فاروق حلمي، دماء في الفجر: ص ٥-١١٧).

بالفعل منذ تنظيمه لخلايا «الضبّاط الأحرار» وقيادته السرّيّة لها، حتّى نجاحه في تحقيق الثورة عام ١٩٥٢.

ويرجع محمد حسنين هيكل إعجاب عبدالناصر بنموذج المناضل «المقنّع» الخفي إلى تأثّره ببطل رواية «الزهرة القرمزيّة»- وهي من الروايات التي قرأها وتأثّر بها في شبابه- فلقد فتن من خلالها بشخصيّة: «الزعيم الخفيّ الذي كان يقود المقاومة دون أن يظهر إلى العلن. وكتب قصّته عن المقاومة الشعبيّة التي جابهت أوّل غزو بريطاني لمصر في مدينة رشيد ١٨٠٧، وكان بطلها شخصيّة مصريّة تشبه «الزهرة القرمزيّة» (Scarlet Pimpernel)(٢١).

وظلّ (عبدالناصر) كالزهرة القرمزيّة، متخفّيا على الدوام مجهولا إلاّ لدى زملائه في حركة الضبّاط الأحرار...

«وفي وسع المرء أن يتبيّن أثر ذلك في إجراءاته ومسلكه عندما خلع فاروق، فقد ظلّ فترة وراء الكواليس وفي خلفيّة الأحداث. وكان هو الزعيم الخفيّ الذي وضع اللّواء محمد نجيب كواجهة شعبية (٢٢).

أمّا أبرز رواية مصريّة تأثّر بها الشاب عبدالناصر فكانت بلا منازع رواية «عودة الروح» لتوفيق الحكيم، التي كتبت عام ١٩٢٦/١٩٢٧ ونشرت عام ١٩٣٣.

ولعلّ توفيق الحكيم هو الكاتب الوحيد الذي قرأه عبالناصر مرّتين وفي مرحلتين مختلفتين من مراحل حياته: الأولى عندما كان لا يزال فتى يافعا في المدرسة الثانويّة، والثانيّة عندما أصبح أستاذا في الكلّية الحربيّة (١٩٤٣) ينظر إلى الأشياء بعين التفكّر والتروّي والنضج (٢٣).

---

(٢١) The Scarlet Pimpernel (1905), a romance by Baroness Emmuska Orezy (1947), an English novelist. (see: Webester's 3 rd. New International Dictionary, P. 2026).

وانظر إشارة هيكل لهذه الرواية في الأصل الإنكليزي من كتابه عن عبد الناصر

Mohd, H. Heikal: The Cairo Documents P.33.

(٢٢) هيكل، ص٤٤.

(٢٣) أنور عبد الملك: ص٢١٣؛ وأيضا:

G.Vaucher, Nasser et son Equipe, pp.56 .

والفكرة الشعوريّة المحوريّة في رواية «عودة الروح» إنبعاث الشخصيّة المصريّة انبعاثا إيمانيًا قدريًا نشوريًا، مصداقا للعقيدة الفرعونيّة في البعث المتجدّد، وهي العقيدة – التي يوحي الحكيم– بأنّها ترسّخت في التراث المصري، وانطوى عليها اللأوعي الجماعي للأمّة المصرية (٢٤).

وبخلاف الكتب العربيّة التي تتصدّرها آيات قرآنيّة في العادة، نجد كتاب «عودة الروح» تتصدّره الآية التالية من الكتاب الفرعوني المقدّس نشيد الموتى :«عندما يصير الزمن إلى خلود،سوف نراك من جديد، لأنّك صائر إلى هناك، حيث الكلّ في واحد».

وتسود الرواية في مجملها روح وطنيّة رومانسيّة غامرة على الرغم ممّا يتخلّلها من لمح الواقعيّة الشعبيّة المصريّة الفكهة (٢٥). ويدوربناؤها الروائي حول محاورة هامّة مسهبة بين مفتّش إنجليزي ومنقّب آثار فرنسي يعملان في مصر وينظران إليها من وجهتين متناقضتين، وهي محاورة تعمّدها الحكيم لتوضيح مغزى «عودة الروح» بأسلوب الحوار الفكري المباشر، وبطريقة المفارقة بين نظرة المفتّش الإنجليزي الذي ينظر بعين أوروبا العقلانيّة الماديّة إلى الواقع المزري المعاصر للشعب المصري في أريافه، وبين رؤيا الأثري الفرنسي الذي يستشفّ الروح المصريّة بعين الرومانسيّة الأوروبيّة المفتونة بسحر الشرق وصوفيّته، فيبصر الإبداع الحضاري لهذه الروح، وقدراتها الدفينة القادرة على الإنبعاث (٢٦).

ومن المقاطع التي استهوت عبدالناصر، ما أورده الحكيم على لسان مسيو فوكيه الأثرى الفرنسي :«إنّ هذا الشعب الذي تحسبه جاهلا ليعلم أشياء كثيرة، لكنّه يعلمها بقلبه لا بعقله ! إنّ الحكمة العليا في دمه ولا يعلم، والقوّة في نفسه ولا يعلم. هذا شعب قديم. جيء بفلاّح من هؤلاء وأخرج قلبه تجد فيه رواسب عشرة آلاف سنة.... قوّة مصر في القلب الذي لا قاع له... احترسوا من هذا الشعب فهو يخفي قوّة نفسيّة

---

(٢٤) توفيق الحكيم، عودة الروح، ط١٩٧٣، ج٢، ص ٥٣ –٥٥ .

(٢٥) راجع تحليلا للمحتوى الرومانسي لرواية عودة الروح في: د. عبد الحميد إبراهيم ، القصة المصرية وصورة المجتمع الحديث، ص ١٩٣ – ١٩٧.

(٢٦) عودة الروح : الفصل الثاني ص ٥٢ – ٦٤.

هائلة.... إنّي لموقن أنّ تلك الآلاف المؤلّفة التي شيدّت الأهرام ما كانت تساق كرها كما يزعم هيرودوت الإغريقي عن حماقة وجهل. وإنّما كانت تسير إلى العمل زرافات وهي تنشد نشيد المعبود. كما يفعل أحفادهم يوم جني المحصول. نعم كانت أجسادهم تدمى ولكن ذلك كان يشعرهم بلذّة خفيّة. لذّة الإشتراك في الألم من أجل سبب واحد... ها هم الفلاّحون الأحفاد من جديد يذكرون في أعماق قلوبهم «أنّ الكلّ في واحد»... ما أعجبهم شعباً صناعيًا غدا... هذا الشعب كلّه قد تحوّل في وقت ما إلى كتلة آدميّة واحدة تستعذب الألم في سبيل واحد: خوفو ممثّل المعبود ورمز الغاية(٢٧).

ويقرّر الباحثون في سيرة عبدالناصر انّه توقّف أمام هذه المقاطع بالذات وإنّه قد «اعتنق ما جاء في كتاب الحكيم على لسان مسيو فوكيه (٢٨)، في خاتمة تلك المحاورة عن حاجة هذا الشعب إلى ظهور «المعبود، رمز الغاية»، الواحد المتقمّص روح الكلّ، القائد المقدّس المعصوم: «لاتستهن بهذا الشعب المسكين. إنّ القوّة كامنة فيه، ولا ينقصه إلاّ شيء واحد... المعبود!... نعم ينقصه ذلك الرجل منه، تتمثّل فيه كلّ عواطفه وأمانيه، ويكون له رمز الغاية. عند ذاك لا تعجب لهذا الشعب المتماسك المتجانس المستعذب والمستعدّ للتضحية إذا أتى بمعجزة أخرى غير الأهرام» (٢٩).

وإلى جانب هذا التشبّع بالروح المصريّة القديمة وما تضمّنته من بعث وانتظار البطل- المعبود، طالع عبدالناصر أدبيّات إسلاميّة معاصرة تمتزج فيها الروح الدينيّة التاريخيّة بالروح الوطنيّة التحرريّة ففي الوقت الذي كان فيه توفيق الحكيم يبشّر بمجيء الحاكم المطلق (المعبود) من منطلق أسطوري- ديني فرعوني، وبينما كان نجيب محفوظ يصوّر برومانسيّة تاريخيّة ظهور أحمس البطل لتحرير وادى النيل من الهكسوس (كفاح طيبّة ١٩٣٨) في ذلك الوقت كانت فكرة «الإمام المهدي» تكتسب حيويّة جديدة بظهور حركة الإخوان المسلمين بقيادة الإمام حسن البنّا بشخصيّته ذات الأبعاد الإلهاميّة الصوفيّة. وليس ثمّة تناقض جوهريّ بن الفكرتين: فإذا كانت

---

(٢٧) عودة الروح : الفصل الثاني ص ٦٠ – ٦٢.

(٢٨) أنور عبد الملك: ص٢١٣؛ وأيضا:

Vaucher, GamalAbdel Nasser et son Equipe P. 65.

(٢٩) عودة الروح : الفصل الثاني ص ٦٣ – ٦٤.

مصر الفرعونيّة قد حكمها ممثّلو الآلهة، فإنّ مصر الفاطميّة قد حكمها الأئمّة المعصومون ذوو الأسرار الإلهية. والمغزى الجوهري واحد وهو إضفاء القداسة والعصمة والوحدانيّة على الحاكم أيّا كانت التسميّات. وانبعاث الفكرتين، الفرعونيّة والإسلاميّة، في تلك الفترة له مدلول واحد مشترك: التمهيد لظهور الحاكم المطلق المتقمّص روح القدر.

ونلاحظ أن حسن البنّا نفسه قد دعا إلى إعادة تنصيب «الأمام» ويصفه بانه: «مهوى الافئدة وظل الله في الأرض». ولكن ليس من قبيل الصدفة أنّ الكتاب الذي مثّل محور الإرتكاز في تبلور نظرته إلى نبّي الإسلام كان كتابا أوروبّيا مشبعا بروح الفلسفة الرومانسيّة في تاريخيّته المثالية وثوريّته وتركيزه المحوري على دور البطل الفرد في صنع الحضارة: إنّه كتاب «الأبطال وعبادة البطل» الأثر المتميزّ للكاتب الرومانسي الإسكتلندي توماس كارليل Thoams Carlyle (١٧٩٥–١٨٨١)، الذي راعه تفجّر الثورة الفرنسيّة، وجذبه عنفوانها، فانكّب على دراستها، واستخرج العبرة البالغة منها لكلّ نظام تقليدي غير قابل للتطوّر. ثم قدّم للثورة الرومانسيّة كلّها، في كتاب الأبطال، ما يمكن أن نعدّه فلسفتها في التاريخ وتفسيرها المتميّز له، بإبرازه الدور الحاسم للأبطال من النخبة المبدعة الفاعلة، في مختلف ساحات الإسهام الحضاري. (وهي النخبة التي أطلق عليها: أرستقراطيّة النبوغ)[٣٠] وقد كشف عبدالناصر، في حديث له مع باحث أجنبي حول مؤثراته التكوينيّة، عن انّه: «رأى النبي (محمّدا) من خلال نظرة كاتب أوروبّي هو توماس كارليل الإسكتلندي الذي اختار في كتابه «الأبطال وعبادة البطل» النبّي محمدا نموذجا للبطل كنبيّ. وسرّ المسلمين أن يجدوا مؤرّخ الثورة الفرنسيّة يعظّم نبيّهم ويجعله صانعا للتاريخ. لقد أعجب كارليل بإخلاص النبي، بينما أعجب ناصر بصبره إذا استمرّ في اداء رسالته سنوات طويلة على الرغم من قلّة أصحابه خلالها»[٣١].

---

(٣٠) كارليل، الابطال، ترجمة محمد السباعي (١٩٣٠) ص ٥٣ –٩٦.

(٣١) دزموند ستيورت (D. Stewart)، تاريخ الشرق الأوسط، ص ٣١٠؛ والباحث يستقي معلوماته مباشرة من عبد الناصر ذاته.

في هذا الكتاب وجد عبدالناصر النبّي محمدا يتحوّل من صورته التقليديّة التي جمّدته في بوتقتها التقاليد المتأخّرة، إلى بطل إنسانّي فاعل بروحانيّته ونبوتّه في تاريخ أمتّه والعالم؛ وقد اتّخذت بطولته المخلصة المبدعة شكل النبوّة، وصار البطل فيه متضمّنا في شخصيّة النبي.

هنا وجد عبدالناصر في فكرة النبيّ- البطل إتّحادا رائعا بين الرمز الحيّ لإيمانه الديني الموروث وبين مثاله الشخصي الأعلى في نموذج البطل التاريخي العصامي الفرد. ونجد لدى الكاتب المفضّل لدى عبدالناصر هذا الإلماح إلى المزاوجة بين طبيعة النبي المرسل وطبيعة الإنسان العظيم في شخصيّة محمّد ﷺ: «كيف ربح هذا الرجل الموقعة؟ هل كانت له خطط وأساليب وقوّة من شخصه مكّنته من النصر؟ أو انّ اللّه هو الذي نصره، دون أن يكون لشخصيّة النبيّ دخل في الإنتصار؟ عقيدتي دائما أنّ شخصيّة النبي لها أثر كبير... فاللّه يختار من بين البشر عظيما له كاهل قويّ يحتمل عبء الرسالة. ويوحي إليه بالعقيدة ثمّ يتركه يجاهد في سبيلها. فالنبيّ ليس آلة تحركّها يد اللّه في كلّ خطوة [٣٢].

ولم تقتصر هذه الفكرة البطوليّة الفردانيّة على النبيّ وحده. ذلك انّ الإحياء التاريخي الرومانسي للماضي الإسلامي، الذي استوحي فلسفة التاريخ الرومانسيّة الفردانيّة- والذي تفتّح في ظلّه وعي عبدالناصر كما تبّين- كان في مجمله إحياء لدور البطل المؤمن المجاهد في سبيل تحقيق الإرادة الإلهيّة، أكثر من كونه رؤية موضوعية لنسيج العوامل الكبرى الفاعلة في التاريخ. وإذا ما راجعنا ثبت النتاج التاريخي للفترة، المتقدّم بيانه آنفا، وجدناه تاريخ أفراد أبطال دارت حول شخصيّاتهم عجلة الأحداث، أكثر منه تاريخ عصور وحركات.

وقد جاءت «عبقريّات» العقّاد، المتأثّر هو الآخر تأثّرا جوهريّا بكارليل في فلسفة البطولة، لتعطي حركة الإحياء التاريخي تنظيرها الفلسفي والسيكولوجي بشأن

---

(٣٢) توفيق الحكيم، تحت شمس الفكر، ص٣٧

نظريّة البطل العبقري ودوره الحاسم في التاريخ (٣٣).

فمنذ بداية العبقريّات (١٩٤٣) يحرص العقّاد في تقديمه لها على وضعها في إطارها من فلسفة العظمة ومنزع الإيمان بالتفوّق البطولي الفردي، بما يشي بميله إلى مذهب الزعامة المتميّزة والمنفردة في مجالات القيادة الإنسانيّة، وبما ينّم في الوقت ذاته عن النزعة المناوئة للديمقراطيّة ومبدأ سلطة الأغلبيّة: «إيتاء العظمة حقّها لازم في كل آونة وبين كلّ قبيل. ولكنّه في هذا الزمن وفي عالمنا هذا ألزم منه في أزمنة أخرى لسببين متقاربين لالسبب واحد: أحدهما انّ العالم اليوم أحوج ما يكون إلى المصلحين النافعين لشعوبهم.... ولن يتاح لمصلح أن يهدي قومه وهو مغموط الحقّ... والسبب الآخر انّ الناس قد اجترأوا على العظمة في زماننا بقدر حاجتهم إلى هدايتها. فإنّ شيوع الحقوق العامّة قد أغرى أناسا من صغار النفوس بإنكار الحقوق الخاصّة، حقوق العليّة النادرين الذين ينصفهم التمييز وتظلمهم المساواة، والمساواة هي شرعة السواد الغالبة في العصر الحديث. و لقد جار هذا الفهم الخاطئ للمساواة على حقوق العظماء السابقين، كما جار على حقوق العظماء من الأحياء والمعاصرين. ثمّ أغرى الناس بالجور بعد الجور غرورهم بطرائف العصر الحديث، واعتقادهم انّه قد أتى بالجديد الناسخ للقديم في كلّ شيء، حتّى في ملكات النفوس والأذهان. وهي مزيّة خالدة لاينسخ فيها الجديد القديم.

---

(٣٣) يصوّر العقّاد كيف تنبه هو وزملاؤه من المثقفين إلى بطولة محمد بمعناها العصري بتأثير كتاب الأبطال لكارليل فيقول: «في يوم من أيام المولد (النبوي) – والرهط يزورني لنؤم الساحة مجتمعين في المساء – كان الكاتب الإنجليزي العظيم توماس كارليل هو محور الحديث كلّه، لأنّه ... صاحب كتاب الأبطال الذي عقد فيه فصلا عن النبي ... وجعله نموذج البطولة النبوية بين أبطال العالم الذين اختارهم للوصف والتدليل.

ويشير العقاد إلى انّ كتاب كارليل كان الملهم لمشروع العبقريات بقوله: تساءلنا ما بالنا نقنع بتمجيد كارليل للنبي، وهو كاتب غربي لا يفهمه كما نفهمه .. ثم سألني بعض الأخوان: ما بالك أنت .. لا تضع لقرّاء العربية كتابا عن محمد على النمط الحديث؟ قلت: أفعل ..! وبعد عبقريّة محمد توالت العبقريات الأخرى أنظر: العقاد، عبقرية محمد، ط دار الكتاب العربي، (المقدمة)، ص ٨–٩.

«هذه الآفة تهبط بالخلق الإنساني إلى الحضيض. وتهبط بالرجاء في إصلاح العيوب الخلقيّة والنفسيّة إلى ما دون الحضيض. فماذا يساوي إنسان لايساوي الإنسان العظيم شيئا لديه» (٣٤).

هذه النزعة البطوليّة الرومانسيّة المستلهمة من أبطال كارليل، والتي حركّت نوازع عبدالناصر، القائد المقبل للمرحلة، وألهمت العقّاد عبقريّاته الذائعة، وطبعت الإحياء التاريخي القومي بطابعها، سيكون لها أثرها في تهيئة النفوس لانتظار القائد العظيم والبطل التاريخي. ويوم سيبرز عبدالناصر- بعد عشر سنوات من دعوة العقّاد إلى إيتاء المصلح العظيم المتفرّد حقّة *- ستنعكس هذه النظرة الإحيائيّة البطوليّة على القائد الجديد الذي سينظر إليه العرب من خلال أبطالهم التاريخيّين، حسب إيحاءات مواقفه، ودلالات منجزاته **.

أمّا أبرز بطل أوروبّي حديث استحوذ على اهتمام عبدالناصر في شبابه، عندما كان ضابطا في الجيش، فقد كان نابليون بونابرت (١٧٦٩- ١٨٢١)، بطل الثورة الفرنسيّة، والامبراطور التقدّمي للشعب الفرنسي، والنموذج التاريخي المجسّد لمثل الحركة الرومانسيّة الأوروبّية ومطامحها وأحلامها.

---

(٣٤) العقاد، عبقريّة محمد، ص١٢ - ١٤ ؛ قرأ ناصر عبقريّات العقاد وكان يحفظ عن ظهر قلب عمرية حافظ ابراهيم:Vaucher, p. 58

* من المفارقات في تاريخ الفكر العربي المعاصر تبشير العقاد هذا التبشير الرسولي بنزعة الفرد العظيم، ثمّ وقوفه أمام ظاهرة عبد الناصر - بعد بروزه - حائرا أقرب إلى المعارضة الصامتة الكظيمة منه إلى القبول والتفهم. (على كثرة كتابة العقاد عن القادة المعاصرين لم يكتب عن قائد بلده شيئا يذكر). أتراه أعاد النظر في الفكرة بعد أن قارن الواقع بالمثال؟ أم انّ القائد الذي أتى لم يكن في صورة العظيم المنتظر؟

** في مستهل الثورة (عام ١٩٥٣) ألّف فتحي رضوان، من رجال الحزب الوطني الجديد المتحالف مع الثورة، كتيبا راج في حينه رواجا واسعا بعنوان: «محمد الثائر الأعظم». وكان القصد منه ايجاد جامع مشترك، وتطابق في الهوية بين الثوار الجدد وبين « الثائر الأعظم (ص) مع تجديد مفهوم النبوة بفكرة الرسالة الثورية، وإضفاء الروح الرسوليّة على الثورة الجديدة.

وتشير لائحة قراءات عبدالناصر في الكلّية الحربيّة إلى أنّه قرأ كتاباً واحدا عن كل من :الإسكندر، بسمارك، غاريبالدي، أتاتورك.

أمّا نابليون وحده فقد قرأ عنه أربعة كتب في تلك الفترة وحدها (١٩٣٧-١٩٣٨)(٣٥)، هذا بالإضافة إلى مطالعاته الأثيرة في تاريخ الثورة الفرنسيّة بعامّة (٣٦)، وهو التاريخ الذي يمثّل نابليون فصلا هامّا من فصوله (٣٧).

وعلى هذا يمكن القول إنّه :«في تلك الفترة كان نابليون موضع الإهتمام الأساسي لجمال عبدالناصر (٣٨).

ويبدو هذا الإهتمام بنابليون متمشّيا ومنسجما مع المؤثّرات البطوليّة الرومانسيّة الأخرى. فهو يمثّل امتدادا ثوريّا معاصرا لصورة البطل الفرعوني المنبعث الثائر ضدّ عصور العقم والموت، المتقمّص روح شعبه الرامز لانبعاثه وتوحّده. كما يكمل من الناحية الأخرى لتكوين عبدالناصر صورة البطل العربي المجاهد الذي عاد ثائرا مع حركة الإحياء ضدّ النظم التقليديّة العاجزة يردّ عن الأمّة خطر الغزو والتشتّت، ويعيد توحيدها في ظلّ قيم الثورة الجامعة بين روح التراث ومستلزمات التقدّم. والحقّ انّ ظاهرة نابليون ستكون أقرب نموذج عصري مقارن لظاهرة عبدالناصر :-

فلقد خرج الضابطان- الفرنسي والمصري- من الجيش في مرحلة ثوريّة مضطربة، رومانسيّة الروح، مبهمة النتائج والمطامح. وتقدّما لإضفاء الإستقرار والنظام والشرعيّة على ثورة شعبيّة هزّت النظام القديم دون أن تتمكّن من ترسيخ

---

(٣٥) أنور عبد الملك: ص٢١٣.

(٣٦) هيكل، ص٤٤.

(٣٧) قرأ عبد الناصر في الكلية الحربية الكتب التالية عن نابليون:

1. Bonapart Governer of Egypt by Charles Roux.
2. Napoleon by Emil Ludwig.
3. Napoleon and Waterloo (2v.) by Becke.
4. Bonapart's Adventure in Egypt by Elgood.

(٣٨) أنور عبد الملك: ص٢١٣.

النظام الجديد، منتظرة قائدها التاريخي القادر على الحسم، لصالح الثورة ضدّ الثورة المضادّة.

وكان كلّ من نابليون وعبدالناصر قد حارب- قبل تسلّم السلطة- من أجل عزّة الوطن فيما وراء الحدود. (نابليون في مصر، وعبدالناصر في فلسطين)، وعاد من حملته الخارجيّة وهو أكثر استيعابا للأوضاع الداخليّة وأكثر تصميما على علاجها.(راجع فلسفة الثورة: ص ٦٧)- كما وتمثّلت في كلّ منهما الطبيعة المزدوجة العجيبة :طبيعة القائد الثائر المحرّر للشعوب والمبشّر بالثورة من ناحية، وطبيعة الحاكم المستبدّ المتصرّف بالحريّات باسم الثورة وقانونها من ناحية أخرى. وقد عمل الإثنان أيضا على إحلال التشريع الثوري محلّ التشريعات القديمة وفرض روح التقدّم، بالأسلوب الإستبدادي، تحقيقاً لغاية الثورة. وكما تورط نابليون قبل هزيمته الفاصلة في حروب استنزاف أوروبيّة، تورّط عبدالناصر في حروب إستنزاف عربيّة (اليمن). ومثلما كان نابليون مصدر استحياء ثوري لشعوب أوروبّا ومصدر خوف وهلع لقوى المحافظة الأوروبيّة، كذلك كان عبدالناصر الوحي الثوري للشعوب العربيّة والمصدر المخيف للمحافظة العربيّة وحلفائها الدوليّين.وكان الخامس من حزيران «واترلو» عبدالناصر،حيث تمّ تدريجا بعدها تقسيم تركته. وكما برز الدبلوماسي النمساوي ميترنيخ لإعادة رسم خارطة اوربا لمصلحة قوى الأمر الواقع برز الدبلوماسي الامريكي هنري كيسنجر لإعادة رسم خريطة الشرق الأوسط. (وكان موضوع أطروحة كيسنجر للمصادفة العجيبة: ديبلوماسيّة ميترنيخ وموازنته للقوى الدولية بعد نابليون!) وهي بعنوان:

(A World Restored(1957)

وكما ساد أوروبا تحالف محافظ ساد المنطقة العربيّة مثل هذا التحالف. وإلى هنا تقف المقارنة. فإنّ الثورات الراديكالية التي شهدتها أوروبا عام ١٨٤٨- بعد هزيمة نابليون بثلث قرن- لم يحدث مثيلها في المنطقة العربية- بعد- إلا إذا عددنا الحركات الأصولية موازيا تاريخيا لها.هذه الجذور المكّونة لفكرة البطل- من فرعونيّة وإسلاميّة وثوريّة حديثة- على مابينها من اختلاف في المنشأ والمبرّرات، تؤدّي في

الواقع إلى نتيجة عمليّة واحدة وهي تضخيم دور الفرد القوي المتميّز في التاريخ والمجتمع، والتسليم تبعا لذلك بسلطة الحاكم المطلق وشرعيتّه. كما إنّها تتضافر مجتمعة على تقويض الفكرة الديمقراطيّة الليبراليّة المستندة إلى مبدأ سلطة الأغلبيّة وما يرتبط بها من مؤسّسات وحريّات. هذا فضلا عمّا تتضمنّه من تناقض مع أسس الفلسفة الماركسيّة القائمة على تأكيد دور العوامل الموضوعية وعلاقاتها الجدليّة في التطوّر التاريخي والنسيج المجتمعي (٣٩).

ولم يكن عبدالناصر في تأثّره بنزعة تعظيم البطل فرداً منعزلا عن تيّارات مجتمعه. فقد عاد الميل العام إلى هذه النزعة يتزايد مع اتّضاح تعثّر التجربة شبه الديمقراطيّة المصريّة ذات العمر القصير،(خاصة وانّ التراث السياسي التاريخي للمنطقة العربيّة يفتقر إلى التقاليد الديمقراطيّة المتجذّرة، وتغلب عليه في واقعه – إن لم يكن في نظريتّه الشوروية المهملة–نزعة الحكم المطلق، وما يقابلها من انتفاضات مهدويّة إلهاميّة، في الطرف المضاد المعبّر عن جانب المعارضة المحظورة)*.

ومع إحياء تراث محمّد عبده والعودة إليه دينيّا وفكريّا وقوميّا في غمرة اضمحلال الفكر اللّيبرالي العلماني، كان من الطبيعي أن يتجدّد الإهتمام بنظريّته السياسيّة في «المستبدّ العادل» الذي سيحقّق لنا في سنين ما عجزنا عن تحقيقه

---

(٣٩) راجع نظرة يسارية بشأن أسطورة النظام العسكري(المصري) وأسطورة قائده في: أنور عبد الملك: ص ٣٥٦ – ٣٥٧.

* لعلّ عبد الله القصيمي لم يكن مبالغا عندما قال: إنّ ملامح الديمقراطية التي تفشت في العالم العربي في المدّة الأخيرة إنما كانت غزوا خارجيا – قصد انها ارتبطت بالحضور الغربي المباشر فلما زال زالت معه – انظر: العالم ليس عقلا: ص ٥٣٩.

وبالمقابل فإن انعدام شرعية المعارضة المنظمة(التي هي محكّ الديمقراطية) قد جعل المعارضة المكبوتة تتخذ شكل انتفاضات مهدوية تتفق وطبيعة النظام الديني القائم. راجع: أحمد أمين – وهو من دعاة العقل في الفكر العربي – قد أصدر كتابه هذا عام ١٩٥١ مع أفول الديمقراطية المصرية – وكأنه أراد التحذير من تحول فكرة انتظار المنقذ المخلص لدى الجماهير إلى مهدوية جديدة (كانت تجد جذورها عند جماهير الإخوان المسلمين في أسطورة الإمام الشهيد حسن البنّا الذي اغتالته السلطة عام ١٩٤٩).

يقول أحمد أمين فيما يبدو انّه مغزى كتابه: أظن ان انتباه الرأي العام وتعقّله يقللان في المستقبل من تكرار مأساة المهدوية – المصدر ذاته: ص ٩٦، ٩٩ – ١٠٠.

لأنفسنا في قرون [٤٠]؛ وهي النظريّة التي حاولت المدرسة اللّيبراليّة المصريّة دحضها وإثبات تهافتها منذ البدايات الباكرة للتجربة الديمقراطيّة في مصر [٤١]، دون أن تستطيع مع هذا تحويل دعوتها إلى عقيدة راسخة في نفوس الشعب: «ونتيجة هذا الإهمال (التربوي الفكري) قد أصبحت الآن (١٩٤٩) واضحة كلّ الوضوح. فإنّ النظم (القائمة) قد بدأت تفقد ما كان لها من سلطان ضيّق محدود. فما كادت تظهر النازيّة والفاشيّة والشيوعيّة حتّى أخذ عدد كبير من المثقّفين يتحدّث عن محاسن هذا النوع من الحكم، ويفكّر في ضرورة المستبدّ العادل، كما اتّجه فريق آخر إلى دراسة الشيوعيّة والدعوة السافرة أو المستترة إليها. وما كان لنا أن نتوقّع غير هذا ونظام الحكم في البلاد لا يستند إلى اعتقاد، ولا يستقرّ إلى إيمان، ولم يكن يوما موضع دراسة علميّة في المدرسة أو في الجامعة [٤٢].

ويتضافر بذلك عاملان مختلفان هامّان تراثي وعصري على إحياء فكرة «المستبدّ العادل» ونشرها في هذه الفترة. أمّا الأوّل فيتمثّل كما أشرنا في إحياء فكر محمّد عبده والإصلاحيّة الإسلاميّة لمواجهة الليبراليّة العلمانيّة الخالصة. وأمّا الثاني فقد مثّلته نزعة الحكم الوطني المطلق التي اجتاحت إيطاليا وألمانيا محققةً إنجازات آنيّة باهرة، بينما كانت الديمقراطيّات العريقة في الغرب تواجه أزمات بدت في حينها شبه قاضية [٤٣].

وتتمازج هذه الفكرة السياسيّة في المستبدّ العادل، مع النزعة الرومانسيّة في البطل التاريخي، مع العقيدة الشعبيّة في انتظار المهدي أو المنقذ المخلّص في وقت عمّ فيه الظلم والفساد، لتمهّد الطريق في النهاية لظهور الحاكم المطلق باعتباره حلاً للأزمة وإنقاذا للأمّة.

ومنذ عام ١٩٤٠ – عندما كان عبدالناصر ما يزال ضابطا صغيرا في الجيش – نجد انتظار البطل المنقذ يصبح فكرة مباشرة، صريحة وملّحة، في أدب المقالة

---

(٤٠) رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام: الفصل٣، ص٣٩٠ – ٣٩١.

(٤١) انظر، لطفي السيّد، تأملات، ص ١٠١ – ١٠٣.

(٤٢) اللّبان، المجتمع الإسلامي والفلسفة: ص١٨٨.

(٤٣) D. Thompson, Europe Since Napoleon, PP. 702 - 719.

القوميّة- بما يتعدّى الإيماءات الروائيّة والإيحاءات التاريخيّة- وتتصدّر هذه الدعوة الحارّة إفتتاحيّة مجلّة ثقافيّة، مستقلّة الإتّجاه، معتدلة الرأي، واسعة الإنتشار والتأثير في أوساط المثقّفين، وهي مجلّة «الرسالة» المصريّة.

كتب أحمد حسن الزيّات بتاريخ ٢٩ ابريل ١٩٤٠ تحت عنوان «الرجل المنتظر»: «إنّ العالم العربي بأجمعه ليس منه في هذه اللعبة العالميّة لاعب؛ وإنّما هو تلك القطع الجامدة التي تقسّم.. ثمّ تذهب وتجيء... والمتوقّع الذي لا حيلة فيه أن نظلّ كما نحن لعبة تلعب، أو نهبة تنهب، حتّى يبعث اللّه فينا الرجل المنتظر الذي ينتظره الناس انتظارهم طلعة الشمس، وتنتظره الأرض انتظارها رجعة الربيع... وظهوره كطلوع الشمس ورجوع الربيع سنّة من سنن اللّه في الكون يجري بها حكمه كلّما شاء للعقول الحائرة أن تهتدي، والقلوب الشتيتة أن تتّحد...

«كان هذا الرجل فيما خلا من الدهر يسمّى رسولا، فلمّا ختمت الرسالة وانقطع الوحي، كان يظهر فترة بعد فترة في صورة ملك أو فاتح أو عالم أو مفكّر... وهو بين أصحاب السلطات يكون أسرع نجاحا.. منه بين أصحاب الفكر... وما كانت الوثبات الإجتماعيّة التي خلقت ناسا غير ناس، وأبدلت نظاما غير نظام... إلاّ نتيجة لدفع المصلحين، المسلّطين الذين وضعوا الكتاب في يد والسيف في يد ثمّ كتبوا دستور الإصلاح بالمداد والدم.

«ولهذا الرجل الذي تنتظره الأمّة العربيّة آيات تمهّد له وتدلّ عليه، فمن الآيات المهيّئة لظهوره انحلال الأخلاق... وتقاطع القلوب... واستبهام المذاهب... وانقطاع الأمّة عن ركب الحياة.

« ومن آياته المنبئة بوجوده أن يكون لغيره لا لنفسه، ولأمّته قبل أسرته، لإنسانيّته بعد وطنيّته. وبهذه الصفة الأخيرة يختلف المصلح القومي عن الرسول. ومصداق تلك الآيات أن تموت «أنا» في لسانه وتحيا في ضميره، ويتّحد في ذهنه وجود ذاته بوجود شعبه، فهو يحسّ ألمه لأنّه مجتمع شعوره، ويملك قياده لأنّه مظهر إرادته.. (الكّل في واحد ؟) - كما في «عودة الروح» لتوفيق الحكيم.

«هذا الرجل الملهم الموهوب هو الذي ترقب ظهوره كلّ فرقة، وترصد نجمه كلّ أمّة. ولقد ظهر أمثاله في بعض الأمم وهي على شفا الهاوية فأعادوها إلى الحياة، ولا تزال الأمّة العربيّة تحدّق النظر العبران في الأفق الغائم ترجو أن تنشقّ الحجب عن نوره. فهل آن يا أرحم الراحمين أوان ظهوره ؟ والواقع ان الزيات هنا يكاد يردد الدعاء الديني المأثور (لدى الشيعة خاصة) في انتظار الإمام الغائب:«اللهم سهّل فرجه، وعجّل مخرجه...».

ثم يواصل قائلاً:«إنّ القطعان المهملة تدخل في عهدة الذئب، وإنّ القوى المتفرّقة تجمع في حساب العدو...».

«ربّاه! لقد امتدّ بنا التيه في مجاهل الأرض إلى قرون، وفسد في نفوسنا الإيمان بالحياة حتّى تحوّل إلى ظنون، فمتى نخرج من التيه يا ربّاه خروج موسى، ونتبوأ من صدر الحياة العاملة مكان محمّد؟

«اللّهم إنّا نسألك الراعي الذي يطرد الذئب، والنظّام الذي يجمع الحب، والدليل الذي يحمل المصباح، والقائد الذي يرفع العلم، والأستاذ الذي يعلّمنا * أن نصنع الإبرة والمدفع، ونشقّ المنجم والحقل، ونوفّق بين الدين والدنيا، ونوحّد بين المنفعة الخاصّة والمنفعة العامّة، وكلّ وألئك يا ربّاه يجمعهم رجل واحد، هو أشبه الناس بالمهدي المنتظر، والإمام المرتقب، والمسيح الموعود [٤٤].

هكذا يبدو هذا القائد المنتظر: هو، فيّ ذاته، الحل الناجع للأزمة القوميّة كلّها. هو الفكرة والمنهاج، وهو الثورة والحزب، وهو المعلّم الأمين والصانع القدير. وفوق هذا تتّخذ شخصيته طابعا غيبيًا فهو أشبه ما يكون بالمهدي والإمام والمسيح، ظهوره سنّة من سنن اللّه في الكون والتاريخ، وانبعاثه كانبعاث الربيع (راجع فكرة البعث الفرعوني لدى الحكيم). غيبته الطويلة يأس وتيه، وانتظاره في النفوس المتعطّشة إليه قلق وأمل، ودعاء ورجاء. لقد غدا أكثر من مجرّد فكرة أو نظرة سياسيّة إنّه يبدو هنا حاجة روحيّة نفسيّة وضرورة تاريخيّة- ميتافيزيقيّة للخلاص المنتظر. وإلى هذا

* كان أبرز وصف اقترن بعبد الناصر بعد وفاته: «المعلم الخالد».

(٤٤) أحمد حسن الزيات، وحي الرسالة، ط٦، الفصل٢،ص ١٨٧ - .

فهو مصلح قومي ذو رسالة توفيقيّة يعلّم الأمّة كيف توفّق بين الدين والدنيا وكيف تعادل بين قطبي الفرد والمجموع وليس هذا المقال هو الوحيد الذي عبّر فيه الزيّات عن نزعة الميل لظهور البطل . نلاحظ عودته المتكّررة إلى هذا الموضوع بصورة متواترة وملحة بما يعكس المناخ السائد في تلك الفترة:—

١– مقالة «محمد الزعيم» بتايخ ٤ مارس ١٩٤٠(وحي الرسالة :، الفصل ٢،ص،١٦٧).

٢– مقالة «لا تقولوا أين الكتّاب وقولوا أين القادة؟» ٢٤ فبراير ١٩٤١ (المصدر ذاته: الفصل ٢،ص٣٨). وهو يختم هذا المقال بقوله :«إنّ مصر لا تحتاج إلاّ إلى «عمرّ بدرّته الحازمة!».

٣– مقالة «أذكروا يا زعماء العرب» بتاريخ ٨ يناير ١٩٤٥ وفيه يكّرر الصفات ذاتها للزعيم الذي تنتظره الأمّة العربيّة والذي لم يبلغ مداه أيّ من زعماء العرب وقتئذ (المصدر ذاته الفصل ٣،ص،١٢–١٤).

٤– مقالة «أحمد عرابي المفترى عليه» بتاريخ ٢٨ يوليو ١٩٤٧ وفيه يشارك الزيّات في الميل لإعادة صورة البطل العسكري الوطني المخلص لأحمد عرابي– بعد أن شوّه صورته العهد الملكي– فيما يبدو إرهاصا بتجدّد الصورة التاريخيّة ذاتها: جنديّ ثائر يخرج من الجيش لإسقاط الملكّية ودحر الإحتلال (المصدر ذاته: الفصل ٣،ص،٢٣٢).

وجدير بالملاحظة أن الزيّات يتملّكه ذلك الإيمان القوي بالرجل المنتظر على الرغم من معاداته لنزعة الزعامة في الفلسفة الفاشيّة– النازيّة الرائجة في حينه، وعدم ارتباطه بأيّ حزب ذي نزعة بطوليّة فرديّة، وميله إجمالا إلى النظم الديمقراطيّة (المصدر ذاته: الفصل ٢،ص٢٤). ثمّ انّه لم يكن بالغافل عن مساوئ الحكم الدكتاتوري ومآسيه (المصدر ذاته، الفصل ٣،ص٢٨).

والراجح انّ فكرة الرجل المنتظر لديه– ولدى غيره في تلك الفترة – لم يشبها بعد محذور الدكتاتوريّة، وظلّت ذات طابع شرقي نبوي مهدوي، وصبغة مثاليّة بطوليّة مخلّصيّة خيّرة. ولعلّها في إبهامها المثالي هذا تعبير عن غموض الفكر السياسي

العربي في تلك الفترة الرومانسية حيث ساد التصوّر انّ البطل المصلح هو خير كلّه، وسيأتي لإنقاذ الديمقراطية والحرية (لا لكبحهما) بالاضافة الى اشاعته العدالة وردّه الكرامة.

ولم يكن واضحا عندئذ الجانب الآخر من صورة الحاكم الفرد في ممارسته الواقعيّة والعمليّة لسلطاته المطلقة.

أمّا أبرز مثال تاريخي حيّ على انتصار فكرة القائد الفرد على التقليد الديمقراطي فقد تجلّى خلال السنتين الأوليين من تاريخ الثورة (١٩٥٢ – ١٩٥٤).

هنا وقف ضابط مغمور، مشبع بنزعة مرحلته في البحث عن البطولة، في وجه تيّار شعبي واسع، مؤلف من أكبر القوى السياسيّة في مصر(الوفد، الإخوان، اليسار، الجامعات)، التي كانت تطالب بالعودة العاجلة إلى الديمقراطيّة والدستور والبرلمان، بعد تطهير الحكم من الفساد والخيانة. وكان يدعم هذا التيّار أيضا في مطالبه الديمقراطية قسم من رفاق عبد الناصر أنفسهم في مجلس قيادة الثورة وتنظيم الضبّاط الأحرار، بزعامة محمّد نجيب رئيس الجمهورية الجديدة التي كان مؤملاً أن تبقى ديمقراطيّة برلمانيّة.

غير أنّ عبد الناصر على الرغم من ضآلة شعبيّته وقتئذ، استطاع – معتمدا على تنظيمه العسكري ومناورته السياسيّة وتحريضاته العمّاليّة – أن يجمّد تلك القوى أو يحيّدها أو يصفّيها، واحدة بعد الأخرى، بسرعة مدهشة، وأن يكّرس ذاته حاكما مطلقا لمصر منذ أواخر عام ١٩٥٤(٤٥).

والحق أنّ انتصار الثورة (الناصرية) بهذه السهولة، وبعد المدّ الليبرالي العالي الذي كاد يقتلعها من حقل السياسة المصريّة(١٩٥٣ – ١٩٥٤) ، دليل على أنّ اللّيبراليّة فقدت مبرّر بقائها...

---

(٤٥) راجع تفاصيل تاريخ الصراع بين قوى الديمقراطية وقوى الحكم العسكري، وبروز عبد الناصر من غمرة ذلك الصراع الفاصل حاكم مطلقا لمصر في :

د. عبد العظيم رمضان، عبد الناصر وأزمة مارس ١٩٥٤.

وممّا لا شكّ فيه أنّ الليبراليّة قد ولدت في مصر مشوّهة. فقد ولدت في ظلّ سيطرة الإحتلال البريطاني واستبداد القصر. لذلك فقد حملت على الدوام العيوب والمآخذ التي كانت تبرّر مهاجمتها. فعلى طول العصر الليبرالي، أي منذ صدور دستور ١٩٢٣، تتابع الهجوم على الليبرالية من قبل جماعة مصر الفتاة وجماعة الاخوان المسلمين، وقوى القصر الأوتوقراطية.

وقد أفلح هذا الهجوم في خلق شعور معاد للأحزاب في قسم كبير من الرأي العام ... وعندما قامت ثورة ٢٣ يوليو عزّزت هذا الشعور بإنجازاتها في طرد الملك، وإصدار قانون الإصلاح الزراعي، وإلغاء الرتب والألقاب.

وبذلك تولّد رأي عام لا يستهان به يطالب بالمستبدّ العادل، الذي لا تعرقل قراراته قيود الحياة الدستوريّة، والمناورات الحزبيّة، والمناقشات البرلمانيّة، والمعارك الإنتخابيّة وغيرها [٤٦].

وهكذا بدأت تنشق الحجب أخيرا عن الرجل المنتظر والمستبدّ العادل الذي بشّر به فيلسوف التوفيقيّة الحديثة، محمّد عبده، منذ أواخر القرن التاسع عشر؛ ثمّ استأنف الدعوة إلى ظهوره – بعد تعثرّ اللّيبراليّة العلمانيّة – مفكّرو التوفيقيّة المستجدّة ودعاة الإنبعاث القومي منذ ثلاثينات القرن الحاضر.

وخلال تلك الشهور الحاسمة من عام ١٩٥٤، عندما كان عبد الناصر ما يزال يخوض معركته الفاصلة في سبيل السلطة المطلقة، نجده يعود إلى إكمال خاطرته الأخيرة حول «فلسفة الثورة»[٤٧] – وأنا جالس وحدي في غرفتي شارد مع الأفكار [٤٨] – فإذا بنزعة البطولة الكامنة في ذاته تتّضح وتتبلور، وتنداح لتشمل شخصيّة مصر

(٤٦) عبد العظيم رمضان، ص ٢٢١.

(٤٧) فلسفة الثورة: ص ٥٧؛ كانت أحلامه تغلب عليه وهو في أقسى مواجهاته مع الواقع. تأمل كيف يصور نفسه متلبسا بأحلامه ومطامحه الرومانسية وهو يواجه واقع القتال اليومي في فلسطين(١٩٤٨): «وأحيانا كنت أهبط من ارتفاع النجوم إلى سطح الأرض، فأحسّ انني أدافع عن بيتي وعن أولادي، ولا تعنيني أحلامي الموهومة والعواصم والدول والشعوب والتاريخ – المصدر ذاته: ص٦٨.

(٤٨) المصدر ذاته: ص ٦١.

كلّها، متّخذة شكل رؤية سياسيّة يتمازج فيها دور مصر البطلة بدور قائدها البطل، مصداقا لاعتقادها القديم: الكلّ في واحد..

هذه البطولة في تصوّره يجب أن تنهض الآن وتعبّر عن ذاتها لأنّ ثمّة دورا تاريخيا تائها في المنطقة الواسعة المحيطة بمصر، يبحث منذ زمن عن بطل يتولاّه ويضطلع بأعبائه. وهو دور يمتدّ عبر «مجال حيوي» (٤٩) رحب مكّون من دوائر ثلاث (عربيّة وإفريقيّة وإسلاميّة)، تمثّل مصر نقطة ارتكازها المشترك بحكم عامل المكان المتميز الذي شاء له« القدر الذي لا يهزل» (٥٠) «أن يكون على مفرق الطرق من الدنيا» (٥١).

وهكذا تتّخذ رؤيته الإستراتيجية لدور مصر ودوره هو وماحولها، شكل الرسالة البطولية، وتغلب نزعة البطل الرومانسي على نظرة المخطط الاستراتيجي، ويتمّ التعبير عن نهج السياسة الخارجيّة بنهضة بطل فتّي حتّمت عليه الأقدار أن يستيقظ ويضطلع بدوره التائه الذي يبحث عنه :«أن ظروف التاريخ مليئة بالأبطال الذين صنعوا لأنفسهم أدوار بطولة مجيدة قاموا بها في ظروف حاسمة على مسرحه .

«وان ظروف التاريخ ايضاً مليئة بأدوار البطولة المجيدة التي لم تجد بعد الابطال الذين يقومون بها على مسرحه. لست أدري لماذا يخيّل إليّ دائما أنّ في هذه المنطقة التي نعيش فيها دوراً هائما على وجهه يبحث عن البطل الذي يقوم به. ثمّ لست أدري لماذا يخيّل إلّي أنّ هذا الدور الذي أرهقه التجوال في المنطقة الواسعة الممتدّة في كلّ مكان حولنا، قد استقرّ به المطاف متعبا منهوك القوى على حدود بلادنا، يشير إلينا أن نتحرّك وأن ننهض بالدور ونرتدي ملابسه. فإنّ أحدا غيرنا لا يستطيع القيام به»(٥٢).

وبعد أن يشرح علاقة مصر بكلّ دائرة من دوائرها الثلاث مركّزا همّه في الدائرة العربيّة، مؤكدا أولويتّها، يعود فينهي كتابه بالرؤية البطولية ذاتها، معلناً البداية

---

(٤٩) فلسفة الثورة، ص٥٩.

(٥٠) المصدر ذاته: ص٦٠ – ٦٢.

(٥١)المصدر ذاته: ص ٤٢.

(٥٢) فلسفة الثورة، ص ٦١ – ٦٢.

االفعلية للإضطّلاع بدور البطل الذي يبحث عنه الدور التائه في حاضر المنطقة...

هكذا ينهي عبد الناصر كتاب فلسفه الثورة:

«ثمّ أعود إلى الدور التائه الذي يبحث عن بطل يقوم به. ذلك هو الدور، وتلك ملامحه، وهذا هو مسرحه. ونحن وحدنا بحكم المكان نستطيع القيام به» (٥٣).

وهكذا أيضا تكتمل المسيرة بين صورة البطل «المقنّع »في قصة فيسبيل الحريّة التي بقيت ناقصة، وصورة البطل، الكاشف للقناع، المطلّ على الدوائر الرحبة الثلاث في مكانه الفريد على مفرق الطرق من الدنيا كلّها.

إنّ هذه الرؤية تتملّك عبد الناصر وهو مايزال ضابطا مشاركا في الحكم يصارع من أجل السلطة(مايو ١٩٥٤)، قبل أن يصبح ذلك البطل الشعبي، وقبل أن تأتي معركة السويس بنتائجها الباهرة(١٩٥٦ - ١٩٥٨) لتجعل منه محرّر وادي النيل، والبطل الموحّد للعرب، وأحد قادة التحرّر في العالم(٥٤).

لقد كانت تصوّراته تلك في حينها رؤيا رومانسيّة وحلما بطوليّا فرديا، ولكن التاريخ سرعان ما أثبت ان من الرؤى الرومانسية البصيرة ما هو أصدق من خطط الإستراتيجييّن الحاذقين.

وكما تداخلت عناصر متباينة، وأحيانا متناقضة، في تكوين بطولة عبد الناصر وفي بلورة مفهومه للبطولة، فإنّ صورة البطل - بعد تحقّقها وانتقالها إلى حيّز الفعل - قد اتّخذت امتدادات وتفسيرات متعدّدة بمقدار تعدّد تلك العناصر التكوينيّة المتباينة.

فمن وجهة مصريّة خالصة اتّخذت هذه البطولة شكل الأسطورة الفرعونيّة الميتافيزيقية: «كان عبد الناصر ... يمثّل عمق أعماق الشخصيّة المصريّة. هذه الشخصيّة التي عاشت آلاف السنين في ظل دولة مركزيّة مستتبّة الأمن الداخلي، مسلوبة الأمن الخارجي بحكم ظروفها الطبيعيّة وظروفها التاريخيّة،

وها هو ذا العملاق الأسمر إبن النيل يعود ليحكم واديه بعد غيبة خمسة آلاف سنة. لم يستطع الفتح العربي، وإن تكلّمنا العربيّة أن يقنعنا بمصريّة الفاتحين.

---

(٥٣) المصدر ذاته: ص ٨٠.

(٥٤) هيكل، ص٤٨.

وتوالى الفاطميّون والمماليك والاتراك، وتمصّرت السلالة الغثمانيّة المهيبة ولكنّها لم تقنع أحدا بمصريّتها. حتّى كان جمال عبد الناصر أوّل مصري يحكم مصر بعد انهيار الحضارة المصرية القديمة. أقبل بالفعل كأوز ريس وقد جمعت أشتاته إيزيس وبثّت فيه الحياة. فعاد إلينا بعد عشرات القرون حلما يحقّق المعجزة. كثيرون من غير المصريين سيقولون إن هذا شعر وليس من الفكر في شيء. والمؤسف حقا إنّه لا جواب على ذلك. لأن الشعور به يستدعي بالضرورة أن تكون مصريا لتحسَّ بواقعية هذا الخيال شبه الميتافيزيقي ... ولقد حقّق عبد الناصر من هواجس الحلم الشيء الكثير في أبنية الحياة المادّية ... وقبل هذه كلّها أن يكون (هو) القادم من صعيد مصر، وكأنّه أحمس يبعث من جديد ليطرد الهكسوس»(٥٥).

هذا هو امتداد رؤيا توفيق الحكيم في «عودة الروح». إنّه الفرعون المعبود، رمز الغاية، وقد أقبل بالفعل كأوزريس حلما يحقّق المعجزة.

غير أن صورة البطولة الناصرية من وجهة قومية عربية وحدوية تستمد جذورها من تراث تاريخي آخر مختلف تماما: «ظلّ الجواد بلا فارس، وظلّت فكرة «القوي العادل»* إطاراً لا تملؤه صورة أيّ من المسؤولين العرب، وليس من صلاح دين جديد، سنين طويلة. وكاد عرب كثيرون يفقدون الأمل بإمكان ظهور هذا الرجل المرتجى ... (ثمّ) مشى عبد الناصر طريقا طويلا من بني مرّ ** إلى حيث أخذ يقارع التنين(٥٦) ... (كما في أسطورة الخضر).

ورأى العرب في: «أخلاقه وصفاته صورة عن المثال الذي يتصوّرون للرجل العربي الكامل .... ورحّب المواطنون بزعيم من صفوفهم، بمثل ما سخر الوجهاء من إبن موظّف بريد يتطاول على مناصب المنتسبين إلى قريش»(٥٧).

لقد: «فعل عبد الناصر بعض ما فعله صلاح الدين. إنطلق من مصر في الأرض العربيّة يذود عن الحمى ويتعقّب الإستعمار ويلّم الشمل. وحقق بعض ما دعا إليه

(٥٥) غالي شكري، مذكرات ثقافة تحتضر، ص ٤٠٩ – ٤١٠.

* إنّ «تعبير المستبد» العادل قد تم تلطيفه لئلا ينسب الإستبداد للبطل.

** في الصورة المصرية يأتي عبد الناصر من الصعيد أي من عمق الأرض الزراعية العريقة. أمّا في الصورة العربية فإنّه يأتي من بني مرّ أي من عراقة القبيلة العربية.

(٥٦) د. أنيس صايغ، مفهوم الزعامة من فيصل الأوّل إلى عبد الناصر، ص ١٣٥.

(٥٧) أنيس صايغ: ص ١٦٤، ١٨٨.

حكيم الشرق في شخصيّة القوي العادل. شيدّ النظام الإجتماعي الذي يؤمن العدالة والمساواة ويصلح أساسا لهما. إنّها(الأمة) تراه يعتلي صهوة الجواد وينازل التنّين متعدّد الرؤوس(٥٨).

هذا هو امتداد الإحياء البطولي الرومانسي للتاريخ العربي، ممتزجا بفكرة المستبدّ العادل في الإصلاحيّة الإسلاميّة، مندمجا مع الإيمان الأسطوري الشعبي في انتظار المنقذ المخلص *.

غير أنّ هذه البطولة، على ما فيها من نزعة تاريخيّة ماضويّة، قد استطاعت أيضا أن تمثّل امتداداً نحو المستقبل، أي نقضا للماضي، في نظر طلائع الحركة الناصريّة.

فإذا كانت البطولة هي التخطّي والتجاوز .... «فالزعيم منفصل عن مجتمع كائن واقعا، متّصل بمجتمع غير متكّون بعد. فهو ليس المستقبل، ولكنّه الحاضر الذي

---

(٥٨) انيس صايغ، ص١٩٩.

* على الرغم من التباين القائم بين الصورة الفرعونية والصورة العربية للبطولة الناصرية، فإن الصورتين مستمدتان من نبع الإيمان والشعور برموز من الماضي التاريخي. ثم إن توفيق الحكيم – من واقع مصريته – قد صاغ رؤية حضارية توفيقية للعنصرين المصري القديم والعربي يمكن سحبها على تكوين الظاهرة الناصرية بين مصريتها وعروبتها. يقول (١٩٣٣): لا ريب عندي انّ مصر والعرب طرفا نقيض: مصر هي الروح، هي السكون، هي الإستقرار، هي البناء! ... والعرب هي المادة، هي السرعة، هي الظعن، هي الزخرف ... مقابلة عجيبة: مصر والعرب وجها الدرهم وعنصر الوجود. إنّي أؤمن بما أقول: وأتمنى ... زواج الروح بالمادّة، والسكون بالحركة، والإستقرار بالقلق، والبناء بالزخرف. تلك ينابيع فكر كامل، ومدنيّة متزنة ... – الحكيم، تحت شمس الفكر، ص ٦٠.

أليس عبد الناصر – بشعوره وحضوره ونسيجه الحي – هو التجسيد العيني والمعنوي في التاريخ الحديث لهذه المقابلة العجيبة؟ أليست الناصرية هي زواج العنصرين والوجهين؟ ألم تكن مصر الناصرية هي القاعدة وعامل الإستقرار والسكون بينما كانت العروبة بتطوراتها المتسارعة هي الظعن والقلق والتحرك من الوحدة إلى الإنفصال، من التضامن إلى الإنقسام، من النصر إلى الإنهزام؟ ومن هذه الزاوية لا تبقى الناصرية سيطرة مصرية على العروبة، ولا انتصارا عربيا على الفرعونية، بل تغدو توفيقا بين العنصرين.

يرفض حضوره الزماني في سبيل ما لم يوجد بعد. وبذلك فالبطولة هي تاريخ المستقبل ...

«وفي حال البطولة الناصريّة، فإنّ المجتمع العربي الركودي حاول .. امتصاص خصوصيّة هذه البطولة، وقسرها على أن تعمل وفق طريقته التقليديّة. فسعى إلى فرض نموذج النبوّة والنموذج الخارق السحري ومثال القداسة الإلهيّة، أو العجيبة الغامضة، أي انّه بدلا من أن ينقاد لثورة القائد الجديد، كان يتصيدّ هذه القيادة، ويلبسها خوارقه الخاصّة، ويعيد تمثل سحره وطقوسه اللاّ شعورية الغيبيّة من خلال فعاليّة البطل.

«وبذلك فهو يأمن ويتحصّن ضدّ هذه البطولة، فيكرّر نفسه من خلالها .... وبالمقابل فإنّ البطل ينجو من سحر التأليه، ويرفض التملّك الغيبي ... وتلك هي العلاقة الجدليّة الحضارية ما بين الشعب والزعيم التاريخي: الشعب اللاّتاريخي، أي الركودي خارج الجدليّة الحضاريّة؛ والزعيم التاريخي، أي المحقّق للإنقلاب الحضاري[٥٩].

ويظلّ الشعب الراكد أكبر خطر يتهدّد تحقيق القيادة المستقبلية لذاتها:-

«والبطل يتحدى نموذج ذلك الشعب، بأن يضع وجوده في كلّ لحظة في ساحة خطر جديد. إنّه يفاجئه بالمعركة تلو المعركة. وفي كلّ معركة يقتطع الزعيم من شعبه كتلة جديدة يرمي بها إلى حمأة التكّون التاريخي الباهر. ولكنّ .. كتلا أخرى، قطاعات أكثر جمودا وتشيّئا ويبوسة، تدافع عن سكونها بعمليّة توحيد بينها وبين بعض من مظاهر الزعامة المطروحة، وبذلك تبعد عن ذاتها التحدّي» - كما يشخّص الصورة «مطاع صفدي من وجهة فلسفة البطولة الحديثة.

فذالك - اذن - امتداد مؤثرات مفهوم البطل الحديث، بطل الثورات الأوروبيّة، في بلورة صورة البطولة الناصريّة. إلا أن هذا المفهوم، على حداثته، يبقى محصوراً كالمفاهيم الأخرى في دائرة القائد الفرد و«المستبد العادل»

---

(٥٩) مطاع صفدي، ناصر - الناصرية - الثورة العربية: صفحة إفتتاحية غير مرقّمة.

غير أنّ بطلا أوروبيّا ثوريّا حديثا مثل نابليون قد جمع في شخصه بين صورة القائد المستقبلي المحرّر للشعوب، وصورة الحاكم المطلق المستبدّ (الدكتاتور). ولم يسلم عبد الناصر من هذه النظرة المزدوجة. ولعلّ عبد الله القصيمي عندما سجّل أقسى نقد للدكتاتور في الفكر العربي المعاصر (١٩٦٣) قد وضع عبد الناصر نموذجا له، وإن لم يذكره بالإسم. ذلك أنّ عبد الناصر كان أبرز حاكم عربي مطلق في حينه، كما انّ كثيرا من صفاته المتميّزة كانت هدف القصيمي في هجائه اللاّذع:

يقول تحت عنوان: الدكتاتور أعلى مراحل الإستغلال والرجعيّة: «الإستبداد والطغيان هما إحدى مركّبات الدكتاتور .... ولكن هذه هي صفته الأولى المتواضعة ... إنّ خصائصه الكثيرة المتعبة تجعل وجوده ظاهرة لا تتكرّر كثيرا.

تحدث الزلازل والبراكين والأحداث الكونيّة الصعبة أكثر ممّا يحدث وجوده. محصول البشر منه نادر جدّا، ولكنّه باهظ جدّا ... يوجد في ظروف متطوّرة ولكنّها غير متكاملة ولا مستقرّة – ظروف مرارة وألم وحيرة... كالظروف التي توحي فيها السماء إلى واحد من أهل الأرض ليكون رسولا. الدكتاتور لا يريد بمغامراته أن يحقّق أهدافا معيّنة، وإنّما يريد أن يصنع أحداثا مثيرة. فهو حدث لا فكرة.

يتنقّل بين المتناقضات في مهرجانات من الدعاية والإعلان: يكتب الدستور ويطلق الرصاص على من ينادون به. يدعو إلى الحرّية ويعاقب من يصدّقونه. يمجّد الكرامة ويسحبها من السوق. يقدّس إسم الشعب ويحتقر إرادته. يفعل جميع الأخطاء ويضع مكبّرات الصوت في الطرقات للثناء على أخطائه ... لا يحترم عقل الجماهير ولا يخشى ذكاءها.

«لا يؤمن بالمنطق ولا بالشرف بل بالدعاية. الدعاية عنده سلاح رهيب، يرصد له كلّ شيء، ويعتمد عليه لسحق جميع الأعداء .... والتخويف هو المعنى الكبير في دعاية الدكتاتور.

«الدكتاتور يحدث في العلاقات الدوليّة نوعا جديدا من الأخلاقيّة الكريهة، يشيع أساليب الوقاحة والسباب والبذاءة والإتهامات غير المألوفة ....

«حتّى التاريخ، حتّى الأموات لا يريد أن يوجدوا، وأن يذكروا، أو ينسب إليهم خير لئلا ينافسوه أو يشاركوه في إبداع الحياة والحضارة وفي صياغة التاريخ .... يكره الأشياء المرتفعة، يكره الرؤوس المرتفعة .. والعقول المرتفعة والأخلاق المرتفعة.

«إنّ انتصارات الدكتاتور وهزائمه مأخوذة من حسابات الجماهير. دعاياته الهائلة الباهظة ومظاهراته وصهيله ومؤامراته ومغامراته كلّ ذلك يدفع من حسابات المجتمع.

«يروع الناس أحيانا من الدكتاتور انّه لا يسرق أموالا ليحولها إلى اسمه، وانّه يحيا بلا ترف *. ولكن ليست السرقة هي فقط أن تحول أموال الآخرين إلى حسابك، ذلك هو أصغر السرقات في المجتمع. إنّ أقبح السرقات وأكبرها أن توجّه كلّ جهود الدولة وكل أموالها إلى بنوك الدعاية لك، وإلى الوجوه التي تثبّت مركزك وتعطيك القوّة ... وما حاجه الذين يملكون حريّة التصرف المطلقة إلى السرقة؟

«الحاكم الفاسد يسرق. أمّا الحاكم الإله فهو فوق السرقة لأنّ السرقة تحديد، وهو مطلق. وأبشع ما في الدكتاتور انّه اعتداء على الرجولة ... يحوّل المجتمع إلى قطعان من الخصيان الفاقدين للفحولة العقليّة والأخلاقيّة ...

المصانع والأعمال الإنشائية التي يقيمها الدكتاتور لا يراد بها أن تكون مصانع ومنشآت بقدر ما يراد بها أن تكون حرسا للدكتاتور ..

لا يبحث الدكتاتور عن الأفضل، بل عن الأضخم، إنّ هرما واحدا كبيرا لأفضل لديه من ملايين الاهرامات الصغرى ..

---

* هذه أبرز صفة اشتهر بها عبد الناصر بين الحكام العرب: لقد صاحبته هذه البساطة الأصلية طول حياته. فلم يهتم إطلاقا بالنساء أو المال أو الطعام ... إنّ عبد الناصر لم يترك في حسابه الشخصي سوى ٦١٠ جنيهات – هيكل: ص ٤٢ – ٤٣؛ وأيضا: عبد الناصر مات من كثرة العمل، ولو كان يفكر بالثروة والترف لكانت ممارساته مختلفة – فؤاد مطر، بصراحة عن عبد الناصر: ص ١٧٩.

«إن أعلى مراحل الطغيان للدكتاتور ... أن يصل إلى المرحلة التي يجرؤ فيها على أن يعلن نقده لنفسه. وإعلان الدكتاتور نقده لنفسه نوع مفكر من الكبرياء والتباهي ... وهو الصورة النهائية للفراغ من عملية الإذلال للمجتمع وسلبه كلّ أنواع المقاومة واحترام النفس.

«إنه بسبب الظروف التي يعيش فيها الدكتاتور قد يقدّم نفسه كرسول عظيم ينادي بمحاربة الرجعيّة والاقطاع والإستغلال ... (ولكن) الدكتاتور هو أخبث مستعيد لتلك العصور، بل إنّ مجرّد وجود الدكتاتور هو أوقح وجوه الرجعيّة. فإذا هاجم أيّ دكتاتور الرجعيّة كان المعنى أنّ الرجعيّة في أعلى درجاتها تهاجم الرجعيّة في إحدى درجاتها[٦٠].

هذا هو الوجه الآخر لصورة «الرجل المنتظر» أو المصلح القومي الذي كان خيرا كلّه – عندما بشّر بظهوره الزيّات عام ١٩٤٠ – والذي ضخّم القصيمي الآن (١٩٦٣) معايبه بعد التجربة وحوّل حتّى حسناته إلى مثالب. (غير انّه نقد يرقى في إطلاقه إلى مرتبة الكواكبي في طبائع الإستبداد ١٩٠٠).

وحتّى صورة الفرعون – الإله المنبعث، تتكشّف خلال هذه المرحلة (مطلع الستّينات) في الأدب المصري عن وجهها الآخر، السلبي والقاتم.

فأين صورة الفرعون، رمز الغاية، في «عودة الروح» (١٩٣٣) من هذه الصورة للفرعون في «ثرثرة فوق النيل» (١٩٦٦)، لنجيب محفوظ (الذي كان قد بشّر هو الآخر بأحمس البطل في كفاح طيبة (١٩٣٨).

«أيّها الحكيم القديم ايبو – ور ... حدّثني ماذا قلت للفرعون؟

« أقبل الحكيم ينشد: إنّ ندماءك قد كذبوا عليك. هذه سنوات حرب وبلاء .... ما هذا الذي حدث في مصر؟ إنّ النيل لا يزال يأتي بفيضانه. إنّ من كان لا يمتلك أضحى الآن من الأثرياء. يا ليتني رفعت صوتي في ذلك الوقت ... لديك الحكمة والبصيرة والعدالة. ولكنّك تترك الفساد ينهش البلاد. أنظر كيف تمتهن أوامرك. وهل لك أن تأمر حتّى يأتيك من يحدّثك بالحقيقة؟»[٦١].

---

(٦٠) عبد الله القصيمي، العالم ليس عقلا، ص ١٢٣ – ١٥٥.

(٦١) نجيب محفوظ، ثرثرة فوق النيل، ص ١٢٣ – ١٢٤.

لا بل انّ «المعبود» يقع في الأسر وفي ذلّ الهزيمة: تجلّت لعينيه المأساة على حقيقتها ... إذ يجلس قمبيز على المنّصة ومن خلفه جيشه المنتصر .... وإلى يساره فرعون يجلس جلسة المنكسر.

والأسرى من جنود مصر يمرّون أمام الغازي وإذا بفرعون يجهش في البكاء. فيلتفت قمبيز نحوه سائلا عمّا يبكيه فيشير إلى رجل يسير برأس منكّس بين الأسرى ويقول:

– «هذا الرجل!.. طالما شهدته وهو في أوج أبّهته فعزّ عليّ أن أراه وهو يرسف في الأغلال(٦٢)».

إذا كانت «عودة الروح» قد حملت نبوءة الإنبعاث، فإنّ هذه الصورة للفرعون في «ثرثرة فوق النيل» – قبيل هزيمة ١٩٦٧ بعام واحد فقط – قد حملت، بجلاء، نبوءة الإجهاض والكارثة. بل إنّ نبوءة الإنبعاث ذاتها قد تحوّلت لدى توفيق الحكيم إلى حيرة كبيرة عامة عندما كتب مسرحيّة. «السلطان الحائر» (١٩٦٠) في مطلع هذه المرحلة (حيث اكتملت إنجازات الناصرية وبدأت أزماتها). وبدل القائد – الحلم نجد هنا سلطانا مملوكيّا حائرا بين منطق العدالة ومنطق القوة الغاشمة، يستمع باضطرار إلى نصيحة غانية جعلها القانون مالكة لرقبته: «إنّ السيف يفرضك ولكنّه يعرّضك. أمّا القانون فهو يحرجك لكنّه يحميك(٦٣)».

---

(٦٢) المصدر ذاته: ص٨٨.

(٦٣) توفيق الحكيم، السلطان الحائر، مسرحية، ١٩٦٦.

III٠ التوتّر المضمر في البطولة الناصرية:

هذه الامتدادات والانعكاسات المتباينة والمتناقضة لصورة البطولة الناصرية تمثّل تجليات هذه البطولة من الخارج لدى مختلف الاتجاهات، وفي مختلف المراحل.

غير ان هذا التباين في الرؤية لا يعود كليا الى اختلاف المرايا الخارجية. ان قسطا لا يستهان به من ذلك التباين مرده الى تباين داخلي وتناقض ذاتي في صميم التكوين الشخصي للبطولة الناصرية ذاتها.

وهو تناقض نابع اساسا من الطبيعة الرومانسية المتأصلة لتلك البطولة في مواجهتها الحتمية لواقعية الثورة وضرورات العصر وجدلية التاريخ.

وذلك ماتلتفت الى تحليله في هذا الموضع من سياق البحث لنرى توتّر هذه البطولة من الداخل، وما نجم عنه في النهاية من لجوء الى التوفيق تجنبا لخطر الانشطار.



ان الحساسية الرومانسية لهذه البطولة، وما ارتبط بها من اعتبارات الشفقة والرأفة والعطف، جعلت البطل يتأرجح – لدى مواجهته لواقع الصراع الثوري وما يحتمه من عنف – بين قطبين، متناقضين، مثّل التجاذب بينهما جانبا مهما من مأساته. اما القطب الأول فكان التوق الملح للثورة والتغيير وقلب الاوضاع التقليدية.

واما الثاني فكان كراهية مواجهة العنف وسفك الدماء، والتردّد في تصفية القوى المعادية للثورة تصفية حاسمة.(على الرغم من كون العنف شرطا من شروط الثورات في واقع التاريخ).

وفي سيرة عبد الناصر حادثة فاصلة تلخص هذه المشكلة في عنصريها المتناقضين. فلقد انتمى الرجل فترة نضاله السري الى احدى جماعات العنف، وكلف القيام بتصفية احد «الخونة». ولم يتردد في التنفيذ، فاطلق النار على الشخص المقصود تحت جنح الليل وشرع في الاختفاء.

ولكن: «فجأة دوّت في سمعي اصوات صريخ وعويل، وولولة امرأة، ورعب طفل، ثم استغاثة متصلة محمومة» (٦٤). وهنا يبرز الجانب الدرامي المتوّتر في شخصية عبد الناصر بين الثائر العنيد والمسالم المشفق المتردد. وهو الجانب الذي لم يكن واضحا للعيان بالنظر الى ما كان يبدو عليه من صخب ثوري وعنف مظهري وتصلب وتماسك، وعناد لا يقبل التردد، في مواقفه السياسية والخطابية الانفعالية الكاسحة.

ولقد ظل عبد الناصر طوال تلك الليلة الحاسمة ساهرا - وكأنه شخصية تراجيدية - يتمزق بين ضرورة العنف ونداء اللاعنف، وهل يتحتم ان ترتبط الثورة المقدسة بالدم والقتل وارعاب النسوة والاطفال*؟

وكانت الاصداء المتكررة لاصوات «العويل والصراخ والولولة والاستغاثة المحمومة»(٦٥) تعذبه وتمزق صفاء رؤيته لمسار الثورةالى ان اقتنع بنبذ العنف الدموي المباشر وقرر اللجوء الى وسيلة اخرى قد تعتمد الضغط والاكراه ولكنها تتجنب سفك الدماء قدر الامكان(التلويح بالسلاح دون استخدامه).

«وكان عجيبا ان يطلع عليّ الفجر وانا اتمنى الحياة للواحد الذي تمنيت له الموت في المساء ... واسعدني ان الرجل الذي دبرت اغتياله قد كتبت له النجاة» (٦٦).

ويكشف عبد الناصر النقاب عن انه كان مترددا في مسألة العنف منذ البداية: «والحق انني لم أكن في اعماقي مستريحا الى تصور العنف غلى انه العمل الايجابي ...

---

٦٤) فلسفة الثورة: ٣٧

* جدير بالملاحظة ان البطل الرومانسي - بعامة - متطرف في ثوريته المثالية يتحرق الى التغيير الجذري لعالم البشر. ولكنه - بخلاف الثورى الماركسي او السياسي الميكافيلي - تتغلب شفقته على ثوريته عندما تتعلق المسألة باللجوء الى القتل وسفك الدماء، فيقدم اعتبارات العطف الانساني على ضرورات العنف الثوري، ويبحث عن وسائل سلمية للثورة. وهنا يقع في ورطته، او ربما مأساته، ويبدأ تارجحه بين الأقدام والاحجام، ويتوهم امكانية تحقيق مثاله الصعب المتعذر: الثورة البيضاء، التي ان بقيت بيضاء لا تبقى ثورة. (بالمعنى السياسي الاجتماعي الواقعي للثورة). ومما يجدر تأمله بهذا الصدد: كيف اخفقت الحركة الرومانسية الاوروبية في التغيير الفعلي لواقع المجتمع الرأسمالي المادي الذي ثارت عليه، بينما استطاعت الحركة الماركسية بعنفها الواقعي المقنن - بقوانين الجدلية التاريخية - ان تقيم مجتمعا لا يقارب المثالية الرومانسية لكن يمثل التغيير الممكن في حقبةٍ من التاريخ.

(٦٥) فلسفة الثورة: ٣٧.

(٦٦) المصدر ذاته: ٣٩.

كانت في نفسي حيرة تمتزج بها عوامل متشابكة من الوطنية ومن الدين، ومن الرحمة ومن القسوة، ومن الايمان ومن الشك، ومن العلم ومن الجهل» [٦٧]... .

ومما هو ذو دلالة في تكوينه الفكرى الباكر، ان داعية اللاعنف المهاتما غاندي (+ ١٩٤٧) كان من بين شخصيات التاريخ المعاصر التي اعجب بها عبد الناصر في صباه. بل ان غاندي كان البطل الثاني الذي اعجب به في تلك الفترة بعد النبي محمد مباشرة.

«ومع ان ناصر اعجب بغاندي كمقاوم لا كمسالم، الا ان كره سفك الدماء غطّى طموحه»[٦٨]. وللوهلة الاولى فان الفارق شاسع –شكلا وموضوعا– بين غاندي بوداعته الهادئة المسالمة وبين ناصر وعنفوانه الثوري الصاخب. الا ان شخصية الثاني مع ذلك انطوت في اعماقها على مسالم يجنح قدر امكانه الى اللاعنف عندما يميل تيار الاحداث إلى مجرى العنف الدموي.

وكان عبد الناصر – وهو طالب في الكلية الحربية – قد تأثر بالغ التأثر برواية قصة مدينتين [٦٩] وبسردها لاحداث الارهاب الذي سيطر على باريس. وربما كان تأثره هذا هو الذي انقذ الشعب المصري من الكثير من اراقة الدماء بعد نجاح ثورته، ذلك انه جعله بالغ التيقظ الى ان الارهاب يمكن ان يلي كل الثورات[٧٠].

ولقد كان ذلك المقت للارهاب هو الذي انقذ حياة الملك فاروق الذي ظل عبد الناصر يرافع تسع ساعات للحفاظ على حياته ليس من اجل فاروق وحده، وانما من اجل سائر اولئك الذين كانوا سيموتون حتما نتيجة اعدام فاروق .. وقال لرفاقه: ان كل مطالعاتي للتاريخ علمتني درسا واحدا يتكرر دائما مرة بعد اخرى. وهو ان الدم

---

(٦٧) المصدر ذاته: ٣٦.

(٦٨) دزموند ستيورت(Stewart): ٣١٠

وجميع هذه المعلومات عن مؤثرات ناصر استقاها (Stewart) منه مباشرة.

(٦٩) ترجمة الشاعر حافظ ابراهيم:–

ATale of Two Cities (1859) by Charles Dickens

(٧٠) هيكل: ٤٤.

يستسقي الدم، وان اراقة الدماء سوف تؤدي الى مزيد من اراقة الدماء. وانتصر رأيه، وجنّبت مصر الارهاب»(٧١).

وكان عبد الناصر ينفر من العنف الدموي بنوعيه: السياسي والحربي، على حد سواء، ويبدو مدركا لأبعادهما وما ينطويان عليه من تحكيم للقسوة والقتل في النهاية.

عن نبذه العنف السياسي مع خصوم الثورة، نجده يقول فيما يشبه التحذير: «ولقد كان من السهل وقتها(١٩٥٢) - وما زال سهلا حتى الآن (١٩٥٤) - ان نريق دماء عشرة او عشرين اوثلاثين، فنضع الرعب والخوف في كثير من النفوس المترددة، ونرغمها على ان تبتلع شهواتها واحقادها واهواءها. ولكن اي نتيجة كان يمكن ان يؤدي اليها مثل هذا العمل؟ ... كان من الظلم ان يفرض حكم الدم علينا دون ان ننظر الى الظروف التاريخية التي مرّ بها شعبنا والتي تركت في نفوسنا جميعا تلك الآثار، وصنعت منا ما نحن عليه الآن»(٧٢).

وعلى الرغم من كونه جنديا مقاتلا، فان الجندية كانت تعني له الموت في معناها الاخير وكان يردد عندما يتفقد الجند: «نعم ان رؤية هؤلاء الشبان تبعث على السرور لكنني لا استطيع الاستمتاع بها كسائر الناس لانني احس دائما انني قد اضطر يوما الى اصدار الامر الى هؤلاء الشبان بالانطلاق الى الموت»(٧٣).

وعلى ضوء ذلك يبدو من المستغرب احتراف عبد الناصر للحياة العسكرية. غير ان احترافه هذا لم يكن فيما يبدو مهنيا محضا، وانما دفعت اليه عوامل اجتماعية وسياسية ليس الولع بالقتال من بينها(٧٤).

كان ثمة سبب تثقيفي اكاديمي يعود الى المستوى الرفيع الذي كانت تتمتع به الكلية الحربية حينئذ. وسبب اجتماعي يتعلق بما يحصل عليه خريجوها الضباط من فرص.

---

(٧١) المصدر ذاته: ٣٩.

(٧٢) فلسفة الثورة: ٤١ - ٤٢.

(٧٣) هيكل ٥١.

(٧٤) دزموند ستيورت: ٣١١.

«اما السبب الثالث فسياسي. مثّل ناصر في المدرسة مرة واحدة فقط دور يوليوس قيصر في مسرحية شكسبير. واستنتج ان قيصر كان ديمقراطيا استخدم الكتائب الغالية في دحر الارستقراطية. وحين اختار الجندية لم يفكر في الحرب بقدر ما فكر في الاسلحة. ذلك بان الاسلحة الحربية وحدها هي التي تستطيع الاطاحة بنظام محصّن بغيض[٧٥].

ومن استقراء تاريخ عبد الناصر يتبين ان مسألة التلويح بالسلاح لتحقيق الغاية السياسية – دون التفكير جديا في استخدامه – كانت مسألة محورية ومتكررة في مسلكه القائم على النفور من مواجهة نتائج العنف الفعلي.

وهذه الظاهرة في مسلكه تفسّر جانبا من انتصاراته في مناورات السياسة وجانبا اهم من هزائمه في ميادين الحرب. ذلك ان التلويح السياسي بالسلاح – دون التهيؤ للحرب – يتضمن نوعا من انواع المغامرة، فان ساعدت الظروف على الفوز وتراجع الخصم بدت المغامرة وكأنها حنكة سياسية نادرة، اما اذا لجأ الخصم جديا الى سلاحه، فعندها تتحول المغامرة الى كارثة[٧٦].

(٧٥) المصدر ذاته: ٣١١

(٧٦) لم يتعمّد عبد الناصر من جانبه اثارة اية حرب قتالية حقيقية. (وان استدرج استدراجا الى بعض منها). وكان في جميع الحالات التي يسعفه فيها الحظ يكتفي بالتلويح بالسلاح لتحقيق أهدافه السياسية:

١– حرب السويس ١٩٥٦ فرضت عليه فرضا بعد تاميمه القنال.

وكان: يجد من العسيرعليه ان يصدق ان البريطانيين والفرنسيين سيتدخلون – هيكل: ١٦١.

٢– الفرقة الصغيرة التي ارسلها الى سوريا عام ١٩٥٧ – بعد تعرضها لحشود تركية كانت تلويحا سياسيا رمزيا بالسلاح ولم تكن الحرب ضد تركيا واردة – بطبيعة الحال.

٣– حرصه على بقاء القوات الدولية بين ١٩٥٧ – ١٩٦٧ على الحدود مع اسرائيل، كان من اجل ان يتجنب اي مواجهة معها، خاصة بعد تجاربه في حرب ١٩٥٦ وغارات اسرائيل على غزة ١٩٥٥.

٤– ارساله فرقة عسكرية لدعم الجزائر ضد المغرب عام ١٩٦٢ لم تتعد ايضا التلويح بالسلاح.

٥– كان حدث الانفصال ١٩٦١ امتحانا لرغبة عبد الناصر في اللجوء الى القتال، خاصة وان مبررات الشرعية القومية والدولية كانت الى جانبه. غير انه قرر الانسحاب رغم مسؤوليته عن امانة الوحدة، وتجنب مواجهة الحركة الانفصالية على ترددها.

٦– ظن ان دعم الجمهورية باليمن ١٩٦٢ سيقتصر على التلويح المعتاد، غير انه استدرج لحرب مفروضة عليه.

٧– كان ابرز مثال على طريقته في التلويح بالسلاح – دون الاستعداد للحرب – مافعله عام ١٩٦٧ عندماكسب – بتحريك القوات – معركة الاثارة السياسية والتصعيد النفساني. اما الحرب فقد كسبها الخصم بالكامل. راجع: هيكل: ٢٩٥، ٣٣٣، ٣٧٢. وايضا: احمد حمروش: قصة ثورة ٢٣ يوليو: ٣/٢٢٨، ٤٠٨.

ان ما انطوت عليه شخصية عبد الناصر من ميل الى اللاعنف، كان يقتضي منطقيا ان يكون مسلكه السياسي العام اقرب الى المسالمة والحذر غير انه، بما يتعدى المنطق العقلي، كان محكوما نفسيا وشعوريا بالضدين معا، ولم يكن له فكاك من اي منهما: (وهو مأزق نابع من طبيعة البطولة الرومانسية المترددة).

– عنصر التمرد والثورة والتحدي الجارح والتظاهر العنيف.

–وعنصر المسالمة والشفقة والنفور من مستلزمات العنف الحقيقي.

ان هذه الظاهرة المزدوجة، المتجسدة في شخص القائد التاريخي للمرحلة تلخص لنا بشكل ملموس ما اوضحناه نظريا من قبل بشأن اقدام مصر على انشطار العنف والاستقطاب الجذري، ثم احجامها عنه بصيغة تصالحية تتجنب البتر، وهي صيغة الثورة البيضاء الاصلاحية التدرّجية.

كما وتفسّر حرص القائد على التوفيق بين النقائض السياسية والاجتماعية والفكرية، وسعيه الدائب لايجاد تقارب وتآلف بينها، ومحاولته الفريدة في الاشتراكية لابدال واقع الصراع الطبقي الدموي بصيغة التحالف الطبقي السلمي بين قوى الشعب العامل، بما في ذلك الرأسمالية الوطنية، مع عزل «الرجعية والاقطاع والاستغلال» عزلا سلميا، دون تصفية دموية» (٧٧).

واذا كان عبد الناصر قد عانى هذه الازدواجية في تأرجحه بين الثورة واللاعنف فانه عانى بالمثل ازدواجية اخرى في صلته بالجماهير: بين تمثيلها والتعبير عن ارادتها والخضوع لمشيئتها، وبين توجيهها والانفصال عنها والتحكم في مصيرها.

ولقد مثّلت الجماهير الناصرية الطرف الجماعي الآخر من صورة البطولة ومن فكرة الكل – في – واحد. ولا تكتمل الصورة الا بالتأمل في العلاقة بين طرفيها، وفيما تميّزت به هذه العلاقة من ازدواجية وتوتّر.

من ناحية كان عبد الناصر يفخر بأصله المتواضع مانحا نفسه هوية «الانسان العادي» الذي كرس حياته لرفاهيته وراحته. (وظل) يفتخر دائما بأنه من عائلة فقيرة، وأخذ عهدا على نفسه بأن يبقى فقيرا حتى الممات(٧٨). ولكنه من ناحية اخرى ظل

(٧٧) جمال عبد الناصر، الميثاق: ٥٢ – ٥٣.

(٧٨) مجيد خدوري، عرب معاصرون: ١٠١ – ١٠٢.

مفتقرا الى اقامة الصلة التنظيمية الفعلية بالجماهير، بحكم نشأته العسكرية وتحوله الى حاكم مطلق. ولم ينجح قط في اقامة تنظيم شعبي حقيقي يعيش مناضلا بين صفوفه(٧٩).

واذا كان قد تمكّن من خلق صلة شعورية بينه وبين جماهيره، فان ذلك كان متأتيا عن تعبيره التاريخي عن آمالها، وتأثيره الخطابي البارع عليها، واثارته اعجابها بقراراته البطولية «النبوية» الحاسمة المفاجئة، التي كان يتخذها سرا بمفرده وبمعزل عن الجماهير (٨٠). ولم يتأت ذلك عن تأثيره التنظيمي الحزبي الايدولوجي عليها كما تأتى لقادة شعبيين واقعيين مثل لينين أو ماوتسي تونغ.

ويبدو ان هذه العلاقة المزدوجة تعود في جانب مهم منها الى الخاصية الرومانسية للبطولة الناصرية. ذلك ان «هداية الجماهير دون الانغماس في حمأتها طريق الرومانتيكي لاداء رسالته» (٨١).

ولقد كان الافراد الرومانسيون للبطولة المتميزون يتأرجحون بين العطف على الجماهير لبؤسها، والتعالي عليها لجهلها وغفلتها«ولذا ترفعوا عن الإندماج في الشعب وتعالوا عن الاشتراك في شؤونه الا ثائرين أو معذرين وبذلك اكتسبت حياتهم نوعا من جلال الغموض، ومن ارستقراطية التفكير، ومن مهابة العبقرية لدى سواد الناس» (٨٢).

ولقد كانت المفارقة تتخذ شكلها الصارخ، في العلاقة بين عبد الناصر والجماهير، عندما يتكشّف التناقض القائم بين ذلك الحب العميق الساري بين القائد والشعب من ناحية وتلك الريبة المستحكمة التي كان يتعامل بها مع الشعب اعوان القائد واجهزته

---

(٧٩) Vatikiotis, Nasser, p. 351

(٨٠) خدوري: ١١٣ – ١١٤.

(٨١) هلال، الرومانتيكية: ١٤٦.

(٨٢) المصدر ذاته: ١٣٠.

ورجال امنه، من ناحية اخرى[٨٣].

وبالنظر الى ان التفكير الاجتماعي لعبد الناصر لم يتطعّم في وقت باكر بالمنهج العلمي الواقعي التحليلي في النظر الى المجتمع من حيث هو طبقات وقوى متمايزة مصطرعة، فانه ظل ينظر الى الشعب نظرة مثالية تجريدية باعتبار قوة متوحدة متراصة تندفع نحو غايتها دون تردّد او صراعات جانبية.

وكانت هذه النظرة المثالية المتفائلة مصدر خيبات امل متتالية لدى عبد الناصر في تجاربه مع الاحداث والانتكاسات. تأمل كيف كان تصوره التجريدي المثالي للجماهير وخيبة امله فيها: «كنت اتصور دورنا على انه دور طليعة الفدائيين، وكنت اظن ان دورنا هذا لا يستغرق اكثر من بضع ساعات، ويأتي بعدنا الزحف المقدس للصفوف المتراصة المنتظمة الى الهدف الكبير. بل لقد كان الخيال يشتط بي احيانا فيخيل الي اني أسمع صليل الصفوف المتراصة، واسمع هدير الوقع الرهيب لزحفها المنتظم الى الهدف الكبير. اسمع هذا كله ويبدو في سمعي من فرط ايماني به حقيقة مادية وليس مجرد تصورات خيال.

«ثم فاجأني الواقع بعد ٢٣ يوليو، قامت الطليعة بمهمتها، واقتحمت سور الطغيان وخلعت الطاغية، ووقفت تنتظر وصول الزحف المقدس للصفوف المتراصة المنتظمة الى الهدف الكبير. وطال انتظارها. لقد جاءتها جموع ليس لها آخر ولكن ما أبعد الحقيقة عن الخيال. كانت الجموع اشياعا متفرقة، وفلولا متناثرة ... وبدت الصورة وقتها قاتمة مخيفة» [٨٤].

ولكن هذه التجربة المبكرة في تاريخ الثورة (١٩٥٤) لم تدفع عبد الناصر الى دراسة الواقع الاجتماعي وجدليته، والنظر الى الجماهير على ضوئها، وانما زادته

---

(٨٣) انظر تقويما متوازنا لجانبي الصورة، بين بوليسية دولة عبد الناصر وانفتاحها في:

Robert Stephens, Nasser, pp. 566 - 567

(٨٤) فلسفة الثورة: ٢١.

اصرارا على التمسك بالصورة المثالية للجماهير بعد استئصال الاشياع المتفرقة والفلول المتناثرة، وتحويل المجتمع – عن طريق الصهر بقوة الحكم المطلق – الى صفوف متراصة في زحف مقدس الى الهدف الكبير.

وكان عبد الناصر بقراراته المثيرة ونبرته الحادة واعلامه الموجه يحاول وضع الزحف المقدس من ورائه في حالة تعبئة شعورية متواصلة، الا انه في اقصى حالات الهزيمة لم يقدم على تعبئة تلك الصفوف تنظيميا وقتاليا وتسليحها لتدافع عن نفسها، وتقاتل في سبيل «الهدف الكبير» عندما يغيب البطل الكبير، الصانع للمعجزات.

لقد حاول رفع الواقع الاجتماعي الجماهيري الى مثاليته الرومانسية، ورفع الشعب الى تصوراته البطولية، بدل النزول اليه في واقعه، والقبول بذلك الواقع منطلقا للتصورات والعمل.

هذه النظرة الرومانسية الصميمة الى الجماهير ظلت حقيقة شعورية محورية في تعامل البطل مع جماهيره حتى بعد اطلاعه على الفكر الاشتراكي الواقعي وتبنيه في «الميثاق »لنوع من «الاشتراكية العلمية».

وبقي تصوير توفيق الحكيم للشعب البسيط العارف، الملم بالاسرار، المتجانس المستعذب للتضحية في سبيل الغاية والرمز، اقوى تأثيراً من كل ما اطلع عليه عبد الناصر من تحليلات سوسيولوجية للبنية الاجتماعية.

في مقدمة الميثاق(١٩٦٢) يصوّر عبد الناصر الصلة بين الطليعة والشعب في اطار هذه العلاقة السرية شبه الصوفية: «ان هذا الشعب المعلّم راح ... يلقن طلائعه الثورية اسرار آماله الكبرى، ويربطها دائما بهذه الآمال ويوّسع دائرتها بأن يمنحها مع كل يوم عناصر جديدة قادرة على المشاركة في صنع مستقبله»[٨٥].

---

(٨٥) الميثاق:٧

ومقابل هذا «التلقين السري» ، كان المفكرون الناصريون يضفون على العلاقة بين القائد والجماهير جوا مماثلا من وحي الاسطورة (١٩٦٥):

«لم يكن غريبا .. ان يرى العرب في منامهم ويقظتهم منقذا يقطع عنق التنّين كما فعل الخضر ... لذلك عاشت اسطورة المنقذ الى وقت قريب جدا، الى ان لاح لعدد كبير من المواطنين العرب ان الاسطورة قد تجسّدت اخيرا في رجل، وان التنّين اخذ، أخيرا، يتلقى طعنات مميتة» [٨٦].

ومع الاسطورة يتضافر الايمان الديني: «ان في عبد الناصر صورة عن الايمان الشرقي المطلق بالله. ذلك الايمان الذي يحمل صاحبه على العمل بثقة تفوق امكانات المنطق البشري»[٨٧].

وسواء تم النظر الى الناصرية من وجهة قومية عربية او من زاوية مصرية فرعونية، فان هذه الهالة الاسطورية الدينية تبقى هي الغالبة: «لقد حمل عبد الناصر بين جنبيه وهو يجيء كالطيف الى حكم مصر صورة «اله الخير العائد» بعد مصرع الحضارة المصرية وتمزّقها آلاف السنين[٨٨]».

(٨٦) انيس صايغ: ٢١ – ٢٢.

(٨٧) المصدر ذاته: ١٩٨.

(٨٨) غالي شكري، مذكرات ثقافة تحتضر: ٤٠٩ – ٤١٠.

الفصل الحادي عشر

المحتوى «العلمي والتقدمي» للناصرية

تراجيديا البطولة الناصرية: الإحتواء التوفيقي للجدلية المحظورة

عنصر النقض والتخطي في تكوين البطولة الناصرية

لا نجد لدى عبد الناصر في كتاباته وخطبه ومواقفه العملية ذلك الانغماس الديني التقوي الخالص بمعناه التعبدي أو الاخروي الماورائي. (الذي نجده مثلا لدى قائد سياسي سلفي مصري نظير حسن البنا، زعيم الاخوان).

ان ايمانه بالله وبالقدر قائم، ولكنه ايمان عملي منجذب للحاضر والمستقبل لا الي الماضي والغيب، انه ايمان يدفع صاحبه الى العمل– في – الزمان، ويمنحه قدرة فوق – بشرية على تحدي الصعاب في عالمنا هذا، وعلى تحقيق المزيد من الالتزام الدنيوي والانجاز التاريخي، تأكيدا لبطولته الزمنية واثباتا لها.

وبعبارة اخرى، فان ايمان عبد الناصر ايمان بطولي لا صوفي. هو ذلك النوع من الايمان الذي يجعل من الله والقدر اقنومين من اقانيم البطولة التاريخية يضفيان عليها بريقا من تعالي المطلق وخلود الابد فيعليان بذلك من شأنها في واقع التاريخ وفي نطاق صيرورته – هنا والآن – لا في اي زمان خارج التاريخ.

وهذا النوع من الايمان البطولي يختلف عن الايمان الديني الخالص او الايمان الصوفي، في انه يتمحور حول ذات البطل، فيكاد يجعل منها هي موضوع الايمان، ويقاوم ضمنا النزوع الديني والصوفي الى تصاغر الذات البشرية الفردية أمام «الآخر» المطلق او الى تلاشيها وفنائها فيه. فنزعة البطولة تميل إلى تأليه البطل ذاته، لا الى تصاغره او فنائه امام اية ذات اخرى، حتى لو كانت الذات الكبرى.

وذات البطل مؤمنة بقدر ما يضفي عليها الايمان مزيدا من البطولة ويؤكد فيها «الانا»، اي يؤكد كيانها المتفرّد ووجودها المتميز. ولكن هذه الذات تأبى بطبيعتها وجوهرها – بعكس الذات الصوفية – ذوبان «أناها» في «الآخر» حتى لو كان هو المطلق بعينه. ذلك لانها تتوق الى تحويل ذاتها الى مطلق قائم بمفرده.

من هنا يحمل الايمان البطولي في ذاته جرثومة التمرد والتساؤل والشك والنقض في علاقته الجدلية بالايمان التقليدي. ومهما بدا انبثاق البطل رمزا لاحياء الايمان التراثي، فانه يحتفظ رغم ذلك بامكانية تحوله الى نقيض له اذا اكمل مساره الجدلي وحقق كامل تفتّحه ونضجه.

ذلك لأن «حياة البطل هي الاحتجاج المتلاحق على استمرار حاضر المجتمع الراكد ولكنه احتجاج فعّال، لانه يحطم من مفاصل الركود، مفصلا بعد مفصل، بقدر ما يستطيع شرخ الكتلة، وتوليد شرارة التناقض داخلها.

«ان البطل اذن هو العدو الحقيقي للمجتمع، فقبل ان يوحده المجتمع مع ذاته، فانه يحاول امتصاصه. فاما ان يعمل البطل على طريقة المجتمع وحينئذ يتم امتصاصه، ويفقد البطل بطولته. واما ان يتفجر المجتمع بفعل تحدي البطل، وينتقل من وضع الركود الي التاريخ»[1].

وهذا ما يفارق بين الايمان الديني والايمان البطولي، ويجعل من الثاني ايمانا تراجيديا، او بالاحرى تجربة متوترة بين الثابت والمتغير وبين التسليم والتساؤل، وذلك ما يجعل الزعيم محتاجا «في ذاته» الى «ان يكون الزعيم القديم، والزعيم الذي ينهي اسطورة الزعيم القديم كذلك[2].

«وأما مقياس نجاحه في هذا المسعى المصيري، فهو عندما يحيا ويموت في الاسطورة وخارجها في وقت واحد. فهو محتاج للاسطورة وهو مغذ لها وضامن لاستمرارها، لكنه في الآن ذاته يصنع اسس التجاوز التاريخي للاسطورة وحضارتها واخلاقها وممارستها. ان دعمه لحضارة الاسطورة يجعله كائنا نابتا من عضوية قوميته وان تأسيسه لتجاوز الاسطورة يجعله زعيما من زعماء العصر[3].

ولربما كان الوضع الاول، وضع الامتصاص، اقوى عموما في الظاهرة الناصرية من الوضع الثاني، وضع التجاوز. ولكن بذور الوضع الثاني مع ذلك ظلت تعمل في نفس القائد ونفوس الطلائع التي نظرت للناصرية من منظار مستقبلي.

على ضوء ذلك ينبغي النظر الى علاقة عبد الناصر بالدين والتراث والى ما كتب عن تدينه وايمانه، مع الاعتناء بمدلول مسلكه الفعلي بهذا الصدد، لا بمجرد اقواله وخطبه التي كان يراعي فيها بطبيعة الحال عقائد الجماهير ومشاعرها الدينية.

---

(١) مطاع صفدي، ناصر الناصرية والثورة العربية: صفحة افتتاحية غير مرقمة.

(٢) المصدر ذاته:٣

(٣) المصدر ذاته:٣

والواقع انه على الرغم من هذه المراعاة، فان اشارات عبد الناصر الى الدين تكاد تخلو من المعاني التعبدية الاخروية، او من معاني التقوى الخالصة في مفهومها العقيدي المجرد، وتنصب بالمقابل على دور الدين في الحياة والتقدم، وما يمثله من حافز يدفع البشر الى الثورة من اجل الحرية والعدالة، ويجعلهم «مؤمنين بأن لهم مكانا تحت الشمس يتعيّن عليهم احتلاله في هذه الحياة»(٤).

لنتأمل كيف يتحدث عن فريضة الحج، وفي اي عالم طاف خاطره عندما وقف امام الكعبة (١٩٥٤): «لقد وقفت امام الكعبة، واحسست بخواطري تطوف بكل ناحية وصل اليها الإسلام (في عالمنا هذا) ثم وجد تني اقول لنفسي: يجب ان تتغير نظرتنا الى الحج. لا يجب ان يصبح الذهاب الى الكعبة تذكرة لدخول الجنة بعد عمر مديد، او محاولة ساذجة لشراء الغفران بعد حياة حافلة.

«يجب ان تكون للحج قوة سياسية ضخمة، ويجب ان تهرع صحافة العالم الى متابعة انبائه، لا بوصفه مراسم وتقاليد... وانما بوصفه موتمرا سياسيا دوريا، يجتمع فيه كل قادة الدول الاسلامية ورجال الرأي فيها»(٥).

---

(٤) فلسفة الثورة: ٨٠. ولعل في الكلمة التالية لعبد الناصر ما يلخص موقفه من مسألة الدين في نهاية تجربته الثورية وبعد اتضاح معالمها (مارس ١٩٦٧): «ان رسالة الاسلام دعوة قدسية الى الحرية، نزلت تطلب الى البشر في كل مكان وزمان ان يرفضوا استغلال شعب لشعب، واستغلال طبقة لطبقة، واستغلال انسان لانسان، وتنادي بمساواة بين الناس في العدل.

«وذلك معناه – بغير لبس وبغير شك – ان رسالة الاسلام بالطبيعة معادية للاستعمار. وان رسالة الاسلام بالطبيعة معادية للامتيازات الاقطاعية. وان رسالة الاسلام بالطبيعة معادية للاستغلال الرأسمالي... ان الامة العربية تعتز بتراثها الاسلامي وتعتبره من اعظم مصادر طاقتها النضالية. وهي في تطلعها الى التقدم ترفض منطق هؤلاء الذين يريدون تصوير روح الاسلام على انها قيد يشد الى الماضي – وهي ترى ان روح الاسلام حافز يدفع الى اقتحام المستقبل، على توافق وانسجام كاملين مع مطالب الحرية السياسية، والحرية الاجتماعية والحرية الثقافية.

«وفوق ذلك، فهي لا ترى اي تعارض بين قوميتها العربية المحددة وبين تضامنها القلبي الاخوي مع الامم الاسلامية» – جمال عبد الناصر، وثائق جمال عبد الناصر، مركز الدراسات بدار الاهرام، ١٣٠. ولقد بحثنا عن اشارات عبد الناصر للدين في خمسين من خطبه واحاديثه، فوجدنا انه حيث يشير الى هذه المسألة، فانه يتناولها على ضوء التفسير الثوري لجوهر الدين مع التحذير من الاستغلال «الرجعي» له. وعندما يدعو الى «التمسك بقيم الدين والاعتصام بها» فذلك من اجل «النقاء الثوري والطهارة الثورية.

– راجع: المصدر ذاته: ١٣٠، ٢٥٧، ٣٤٨، ٤٥٠، ٥٨٢، ٥٨٣.

(٥) فلسفة الثورة: ٧٩.

وواضح هنا مدى الاهتمام الذي يوليه للجانب الدنيوي السياسي من الحج، بعد ان ينتقد قصره على الجانب الديني الخالص.

ولقد كانت مصلحة الثورة هي المعيار الذرائعي (البراغماتي) الذي اعتمده عبد الناصر في الحكم على مسائل الدين. فما كان منها معوقا لحركة ثورته وخططه السياسية قاومها سلبا او ايجابا. وما كان منها دافعا لحركة الثورة، معينا عليها، تبناها وابرزها. وما كان منها غير متصل بالثورة تركها وشأنها.

كان عبد الناصر هو الحاكم المسلم الذي سجل التاريخ– له او عليه – تصفية كبرى الحركات الاسلامية في الشرق العربي، وهي حركة الاخوان المسلمين التي لم يتمكن او لم يجرؤ حاكم قبله على مواجهتها بالقمع الحاسم التي جابهها عبد الناصر به. وكان لهذه الخطوة اثرها في كبح جماح التيار السلفي بمصر الى ما بعد وفاته، وان كان يأخذ عليه البعض انه تصدى للاخوان سياسيا ولم يواجههم عقيديا عن طريق النقض الفكري الصريح لدعوتهم الثيوقراطية(٦).

غير ان عبد الناصر ظل يقاوم عمليا – حتى في احرج فترات حكمه بعد هزيمة ١٩٦٧– اية دعوة لفرض التعاليم الدينية بقوة القانون على المجتمع، أو ممارسة اي شكل من اشكال السلطة المدنيــة باسم الدين(٧)، والعودة الي التطبيق القانوني

(٦) صلاح عيسى، «الاخوان المسلمون: مأساة الماضي ومشكلة المستقبل»، في مقدمة كتاب: ريتشارد ميتشل Mitchel،†الاخوان المسلمون الترجمة العربية: ٤٣ / م.

(٧) بعد الهزيمة اخذ رجال الدين في مصر يتحدثون عن وجود «فراغ ديني»، وطالب احدهم في المؤتمر القومي العام للاتحاد الاشتراكي (١٩٦٨) باصدار قانون يمنع المرأة من ارتداء الزي القصير. ولكن عبد الناصر رد على دعوة ذلك الشيخ بحزم، وذكّر الجميع انه قد طولب منذ بداية الثورة بفرض احكام القرآن بقوة القانون ولكنه تجنب ذلك حتى لا يضيّق على الحريات الشخصية او العامة. ودعا الى مراعاة متطلبات التطور مع تنمية الوازع الديني الأخلاقي في النفوس وفي المسلك الطوعي للافراد – راجع: وثائق عبد الناصر: ٥٨٢.

للشريعة بصورة شمولية.

ولقد الغى عبد الناصر نظام المحاكم الشرعية (١٩٥٤) وجعل تطبيق القانون الشرعي من مسؤولية المحاكم المدنية، كما اصدر قانونا بحظر الطرق الصوفية وحلقات الدراويش (١٩٦١). وشارك بدوره في المحاولة التاريخية التي بدأها محمد عبده لتطوير الازهر، فأصدر قانونا بتحويله الى جامعة حديثة (١٩٦١) «تعنى بدراسة الوان المعرفة المختلفة التي تعين على ممارسة النشاط الانساني في شتى جوانب حياة المجتمع»[٨]. وكانت الغاية من اعادة التنظيم اخراج الازهري من عزلته عن العلم الحديث والمجتمع الحديث، وانهاء «احتراف» الازهريين للعلم الديني بتوسيع دائرته لتشمل علوم العصر وتخصصاته[٩].

وفي عام ١٩٥٨ تقبّل عبد الناصر اقتراح حزب البعث بعدم النص على ان الاسلام هو الدين الرسمي للدولة في دستور الجمهورية العربية المتحدة [١٠]. ولعلها المرة الاولي والوحيدة في التاريخ التي يخلو فيها دستور دولة عربية مسلمة من هذا النص [١١].

ومن هنا ينهض الدليل العملي على ان البطل التاريخي القادم مع الانبعاث التراثي يحمل بين جنبيه ايضا البطل المستقبلي النقيض.

ولم تكتسب خطب عبد الناصر مسحة دينية ملحوظة الا بعدما حوصر بين قوتين:

(٨) محمد البهي، الفكر الاسلامي الحديث: ٤٩٩-٥٠٠.

(٩) المصدر ذاته: ٤٩٩.

(١٠) دستور الجمهورية العربية المتحدة. وبعد الانفصال مباشرة (١٩٦١) طالب «المؤتمر الوطني للقوى الشعبية» بمصر (١٩٦٢) بان ينص الدستور الجديد على «ان الاسلام هو دين الدولة الرسمي» وذلك استمراراً لروح «الحرص الذي جعل دستور ١٩٥٦ ينص على ان دين الدولة الرسمي هو الإسلام». وفي ذلك نقد ضمني لروح دستور ١٩٥٨ (دستور الوحدة) الذي لم يظهر ذلك الحرص.

(١١) على الرغم من علمانية البورقيبية فانها التزمت بهذا النص في دستور الدولة التونسية.

قوة الشيوعية المحلية المعادية للوحدة القومية وقوة المحافظة العربية (الرجعية حسب تعبيره) التى اخذت تتهم الاشتراكية العربية بالماركسية والالحاد[١٢].

لكنه ظل مع ذلك يؤكد على الترابط الجوهري بين الدين والثورة. وفي «الميثاق» (١٩٦٢) جاء نص يعكس الحرص على إقامة التوافق بين التفسيرين الالهي، والانساني الثوري، للظاهرة الدينية:

«ان رسالات السماء كلها في جوهرها كانت ثورات انسانية استهدفت شرف الانسان وسعادته. وان واجب المفكرين الدينيين الاكبر الاحتفاظ للدين بجوهر رسالته» [١٣]اي بثوريته الانسانية*.

«ان جوهر الرسالات الدينية لا يتصادم مع حقائق الحياة، وانما ينتج التصادم في بعض الظروف من محاولات الرجعية ان تستغل الدين ضد طبيعته وروحه لعرقلة التقدم. لقد كانت جميع الاديان ذات رسالة تقدمية، ولكن الرجعية التي ارادت احتكار

---

(١٢) انظر خطبه في فترة الصدام مع الشيوعيين في:

الرئيس جمال عبد الناصر، نحن والعراق والشيوعية ٨٤–٨١، ٩١–٩٢: حيث يتحدث عن تجربته الخاصة مع الشيوعية في مصر وكيف رفضها لقيامها على الالحاد.

(١٣) الميثاق: ٨٧

* منذ اعلان الميثاق وتبني الاشتراكية توالى في مصر صدور ادبيات اسلامية– اشتراكية تبرز الجانب الاجتماعي الثوري من الظاهرة الدينية. وكان من اخطر هذه المحاولات الفكرية واكثرها التزاما بالتفسير الطبقي للرسالة المحمدية كتاب «محمد رسول الحرية» (١٩٦٤) للكاتب اليساري المصري عبد الرحمن الشرقاوي (مؤلف رواية«الارض» ١٩٥٤).

في هذا الكتاب تبدو حركة الاسلام استجابة لحتمية «الظروف الاجتماعية» وتلبية «لحاجات البشر المعذبين: حاجتهم الى اسلوب في العلاقات اكثر عدلا وانسانية».

وجدير بالذكر ان هيئة من الازهر افتت بمنع الكتاب وقت صدوره وحذرت الحاكم الذي يبيحه. فاستاء عبد الناصر لذلك واجبر العلماء على الغاء فتواهم ووقف شخصيا الى جانب نشر الكتاب بنصه.

خيرات الارض لصالحها وحدها، اقدمت على جريمة ستر مطامعها بالدين، وراحت تلتمس فيه ما يتعارض مع روحه ذاتها لكي توقف تيار التقدم»[١٤].

هذا الشق الواقعي شبه العلماني الاشتراكي المادي- المتجاوز للأصولية والتراثية - في تفكير عبد الناصر ومسلكه يمكن ان نرده الى العناصر التالية في تكوينه وتجربته:

١- ثوريته المتأصلة وتمرده الباكر وعمق عنصر التحدي في تكوينه: هذه نزعات تتضافر على نقض التقليد والاتباع وسنن المحافظة، وتهفو الى التجديد والتغيير. واذا كانت تلك النزعات لا تحمل في ذاتها موقفا فكريا محددا، فانها تبقى مفتوحة على التجارب والتغيرات تتقبل قسطا من مؤثرات العصر المغايرة لطبيعتها الرومانسية بحكم ضرورات التفاعل مع الواقع والتكيف معه. وهذا ما عكسته تجربة عبد الناصر في مراحلها المتتالية منذ ان كان ضابطا وطنيا اصلاحيا رومانسيا الى ان اصبح زعيما اشتراكيا واقعيا. والنشأة الرومانسية الايمانية الاولى لا تتناقض مع مساره الواقعي العلماني المادي بعد ذلك. فما يميز الرومانسية العربية (المستوطنة بالذات) عن مثيلتها الاوروبية، هو انها بعد ان تثور علي السلفية والتقليدية والكلاسيكية التراثية، لا تجد في بيئتها العربية ما تثور عليه من مادية وعقلانية وتحضّر مفرط لان هذه العناصر- التي ثارت عليها الرومانسية الاوربية - لم تتجذر ولم تنضج بعد في المجتمع العربي. وما هو مطلوب وملح تاريخيا تنمية هذه العناصر وتعميقها لا الثورة عليها. من هنا اضطرار المصلح الرومانسي العربي، اكمالا لثورته ضد التقليد ، ان يتحول الى داعية تحديثي عقلاني (بعكس الرومانسي الاوربي)، وان يمزج ويوفق بين رومانسيته العفوية بثوريتها الغامضة، وبين الحاجة الملحة الى التحديث والعقلنة بما تتطلبه من ثورية واقعية علمية تصنيعية (هي نقيض الرومانسية في الاصل).

وتتضح هذه المفارقة في شخص عبد الناصر البطل المجسد للمثل الرومانسية العربية من ناحية، والداعية الاكبر للتصنيع والتقنية العلمية والتحديث الشامل العاجل من ناحية اخرى، وفي الوقت ذاته.

---

(١٤) المصدر ذاته :٨٨

وذات يوم (١٩٦٥) حاول عبد الناصر ان يثني تشي غيفارا عن رومانسية النضال الثوري – الدائم الحالم – في الغابات البعيدة بقوله له: «الحماسة المطلقة تأتي في المرحلة الرومانسية من الثورة... (ولكن).. المقصود بالثورة.. معاناة العبء العسير الكامن في بناء المصانع واستصلاح الاراضي، وتحويل الحماسة المطلقة الى حماسة لخطة محددة وهدف بذاته ... اننا اذا اكتفينا برومانسية الثورة دون ان تتوافر لدينا التطورات اللازمة لها، فان ذلك سيكون كارثة...»[١٥].

ويصبح محتوى الرومانسية الثورية لديه الحلم بهدف التصنيع والتحديث، وتحويله بعناد الي واقع: «لقد خضنا معركة من اجل السد العالي. كانت هناك رومانسية بأسرها، والرومانسية الكاملة لمعركة كبرى ضد ثلاث دول. لقد تعرضت السويس للغزو بسبب السد العالي. ولكن كان علينا، بعد انتهاء القتال، ان نعكف على المهمة الحقيقية... الثورة هي العمل يوما بعد يوم لحفر الاسس الصخرية، وبناء الانفاق وتركيب الآلات. فهذا ما يغيّر المجتمع»[١٦].

وهكذا فان من ابرز احلام الثورية الرومانسية العربية – في تصديها لنقض الوجود التقليدي – بناء المصانع وخلق المجتمع التحضري الحديث (الذى ثارت عليه الرومانسية الاوربية). ولذلك فهي رومانسية توفيقية لا مناص لها في نهاية الامر من التصالح والتوافق مع عناصر العقلنة والتصنيع والعلم والتحديث المادي.

٢- ثقافته التاريخية الواقعية: الى جانب تاريخ البطولات الرومانسية، قرأ عبد الناصر فيما بعد عن عوامل الثورة الفرنسية، ومقومات الوحدة الالمانية. واجتذبته المعجزة اليابانية الصناعية، وعوامل نهوض المانيا بعد الهزيمة في الحرب العالمية الاولى. كما بدأ يطالع منذ ١٩٤٣ في التاريخ الاقتصادي للشرق الادنى[١٧].

وهكذا وازنت رؤيته الذاتية للتاريخ عناصر واقعية وموضوعية عقلية. ومن ناحية اخرى طالع عبد الناصر بحكم دراسته العسكرية مطالعات مكثفة في الموضوعات الاستراتيجية – التاريخية والمعاصرة[١٨] – فاكتسب بذلك احساسا بالتوازن

(١٥) هيكل: ٤٧٠-٤٧١

(١٦) المصدر ذاته: ٤٧٢

(١٧) انور عبد الملك: ٢١٢-٢١٤

(١٨) المصدر ذاته: ٢١٣

وضرورة التخطيط والمناورة المرسومة، والادراك الدقيق للمعطيات الواقعية المؤثرة.

٣- تأثره بالاشتراكية والماركسية: وعى عبد الناصر حقيقة الاستغلال الاقطاعي منذ صباه عندما كتب قصته «في سبيل الحرية» واتخذ من شخصية المرابي «قطان باشا» الارمني - فيها - رمزا لذلك الاستغلال الاقتصادي الاجنبي المتحالف مع الاستعمار(١٩). كما مثل شعور التعاطف الحميم مع الفقراء - لديه - جانبا اساسيا من رومانسيته الباكرة. ولعل رواية «البؤساء» لفكتور هيجو كانت اول عمل ادبي اجتماعي يقرؤه عبد الناصر ضمن مطالعاته الاولى.

ولم يكن احساسه الاجتماعي هذا وليد المطالعة وحدها، وانما جاء نتيجة لمعاناته حقيقة الفقر في واقعه العائلي حيث ادرك بالتجربة الحية معنى ان يكون واحدا بين احد عشر اخا يعيلهم اب فقير يعمل موظفا حكوميا صغيرا(٢٠).

ويؤكد خالد محيي الدين، رفيقه اليساري في مجلس الثورة، ان عبد الناصر كان يحمل «ميولا اجتماعية واضحة» منذ بدء الاعداد للثورة(٢١). وفي «فلسفة الثورة» و «الميثاق» وضع «الثورة الاجتماعية» في مصاف «الثورة السياسية» من حيث الاهمية والضرورة واكد حتمية ترافقهما (٢٢).

وتتلخص التجربة الطويلة لعبد الناصر في الاشتراكية في ذلك التحول البطيء المتدرج - لكن العميق المتصاعد - من موقف التعاطف الشعوري والاخلاقي مع الكادحين اي من منحى العدالة الرومانسية، الى موقف الرؤية الموضوعية للواقع الاجتماعي وصراعاته، اي الى مذهب الاشتراكية العلمية او ما يقاربها. وبتعبير آخر فانه الانتقال من المفهوم الديني والضميري للعدالة من حيث هي عاطفة ومثال

---

(١٩) في سبيل الحرية: ١٥-١٧

(٢٠) هيكل: ٤٠-٤١

(٢١) عبد العظيم رمضان: ٣٢١

(٢٢) الميثاق: ٤٢، فلسفة الثورة: ٢٥-٢٨

اخلاقي الى المفهوم التاريخي والواقعي للاشتراكية من حيث هي عقيدة ونظام، مع محاولة الدمج بين العنصرين في مفهوم «الاشتراكية العربية» الجامعة بين معطيات الواقع الاجتماعي المعاصر ومنظومة القيم الدينية الموروثة.

بدأ عبد الناصر معاديا للاقطاع القديم مع اقتناعه بامكانية اقامة رأسمالية عصرية مستنيرة في مصر (١٩٥٢-١٩٥٦). ثم اخذ يتبين شيئا فشيئا ان الرأسمالية الكبيرة ليست في مستوى التصدي لبناء الاقتصاد الوطني المستقل. وبين ١٩٥٦-١٩٦٠ اعتنق نوعا من الاشتراكية التعاونية المعتدلة. ولم يبدأ الثورة الاشتراكية الاعام ١٩٦١ بقرارات التأميم وبناء القطاع العام. أما انفتاحه العميق على الفكر الماركسي فقد بدأ عام ١٩٦٤ عندما تصالح من الشيوعية المحلية وترك لها مجال التبشير الفكري بالافكار اليسارية المشتركة بينهما[٢٣]، في الوقت الذي قام فيه بتوجيه ضربته الثانية للاخوان المسلمين[٢٤](١٩٦٥-١٩٦٦).

غير ان صلته بالفكر الماركسي لا تقتصر على فترة توليه الحكم، وانما ترجع الى فترة عمله السياسي السرى بالجيش وتنقّله بين الاحزاب (من مصر الفتاة الى الاخوان الى الشيوعيين). فقد «انجذب» منذ تلك الفترة الباكرة «الى الافكار الشيوعية، لكنه نبذها في النهاية كمنهج للحياة لسببين: القومية والدين» [٢٥].

الا انه وان نبذ الشيوعية من حيث هي «منهج للحياة»، فانه لم ينبذها من حيث هي تيار فكري يتحاور معه ويتأثر به.

وقد رفض عبد الناصر من الشيوعية امورا اهمها:-

١- التفسير المادي القاطع للكون(الالحاد) وتقديم المفهوم الطبقي على المفهوم

---

(٢٣) انور عبد الملك: ٣٣٤-٣٣٥

(٢٤) انظر من وجهة نظر حزبية اخوانية: جابر رزق، مذابح الاخوان في سجون ناصر: ١٦٩،٣٥. ويربط الاخوان بين نكبتهم الثانية وتقرّب عبد الناصر من الماركسيين: ١٦٩.

(٢٥) هيكل: ٣٤

القومي[٢٦].

٢- الدعوة الى تحويل الصراع الطبقي الى عنف اجتماعي دموي[٢٧].

٣- اقامة دكتاتورية البروليتاريا بقيادة الحزب الشيوعي[٢٨].

٤- الغاء حق التملك الخاص بصفة نهائية وقاطعة[٢٩].

لكن ما قبله من عناصر الفكر الماركسي، برغم ذلك، لم يكن ضئيل القدر والاثر. فلقد انتقى من بينها العناصر التالية التي كانت قابلة للتوافق مع مكوناته الاخرى:

١- التسليم بضرورة الثورة وحتميتها لقلب نظام الرجعية والاستغلال[٣٠].

٢- رفض الطريق الرأسمالي الليبرالي للتطور واعتبار الرأسمالية استغلالا واجب التصفية[٣١].

٣- القبول بحقيقة الصراع الطبقي، على ان يتم حله سلميا بالتحالف الطبقي بين قوى الشعب العامل[٣٢].

٤- القبول بنظرية فائض القيمة القائلة ان ارباح الرأسمالية ناتجة اساسا من جهد العمال[٣٣].

٥- القبول، على وجه العموم، بنوع من «الاشتراكية العلمية» ذات النهج الشمولي الكلي.

٦- ابراز الدور الحاسم للعامل الاقتصادي في صياغة النظم السياسية. ذلك انه: «من الحقائق البدهية التي لا تقبل الجدل ان النظام السياسي في بلد من البلدان ليس الا انعكاسا مباشرا للاوضاع الاقتصادية السائدة فيه وتعبيرا دقيقا

---

(٢٦) الميثاق: ٨٨، ١٠٩.

(٢٧) الميثاق: ٥٢.

(٢٨) المصدر ذاته: ٥٢.

(٢٩) المصدر ذاته: ٧٣، حيث يفسح مجال «الملكية الخاصة» ويبقي «حق الارث الشرعي» ص٦٢.

(٣٠) المصدر ذاته: ٣٨، «تمرد الوعي الثوري على منطق دعاة الاصلاح واختار طريق الثورة الشاملة».

(٣١) المصدر ذاته: ٧٠.

(٣٢) المصدر ذاته: ٥٢، حيث يدعو لهذه الصيغة المزدوجة: «سلمية الصراع الطبقي».

(٣٣) المصدر ذاته: ٧٠.

للمصالح المتحكمة في هذه الاوضاع الاقتصادية[٣٤].

الا ان التوافق مع الماركسية يقتصر هنا على التسليم بدور الاقتصاد في بلورة طبيعة النظام السياسي، لكنه لا يصل الى حد التسليم بدوره في صياغة النظام الديني والقيم الروحية، كما يذهب الى ذلك الماركسيون الملتزمون.

وقد حرص عبد الناصر- في «الميثاق» - بعد تأكيد اهمية العلم الحديث ودور الاقتصاد، على موازنة هذا المنحى المادي المتنامي في تفكيره بالعودة الى التذكير بالاثر الموازي للعامل الروحي: «يتعين علينا ان نذكر دائما ان الطاقات الروحية التي تستمدها الشعوب من مثلها العليا النابعة من اديانها السماوية او من تراثها الحضاري قادرة على صنع المعجزات... واذا كانت الاسس المادية لتنظيم التقدم ضرورية ولازمة، فان الحوافز الروحية والمعنوية هي وحدها القادرة على منح هذا التقدم انبل المثل وأشرف الغايات والمقاصد[٣٥].

وهكذا كانت نزعة التوازن التوفيقي او التعادلي، حسب مصطلح توفيق الحكيم، تعود الى الظهور عندما يقوى احد الضدين او يكتسب نموا جديدا، فتعلي من شأن العنصر المضاد واهميته، لتعيد موازنة المركب التصالحي (المهدد بالاختلال في الخفاء)، وتمنع بذلك الحسم الفكري الذي يتهددها في الصميم.

ولعل في طريقة مقاربة عبد الناصر للمسألة الاشتراكية ما يوضح بجلاء هذا التجاذب التوفيقي المزدوج.

فبعد ان أقرّ مع الماركسية بأن: «الصراع الحتمي والطبيعي بين الطبقات لا يمكن تجاهله او انكاره»[٣٦]، وبعد ان اكد بأن «الاشتراكية العلمية هي الصيغة الملائمة لايجاد المنهج الصحيح للتقدم، وان اي منهاج آخر لا يستطيع بالقطع ان يحقق التقدم المنشود»[٣٧] نراه يقرر بعد ذلك من ناحية ثانية: «ان الدولة التي اقامها الاسلام، والتي

(٣٤) المصدر ذاته: ٦٠-٦١

(٣٥) المصدر ذاته: ١٠٥

(٣٦) الميثاق: ٥٢

(٣٧) الميثاق: ٦٠-٦١

اقامها سيدنا محمد، كانت اول دولة اشتراكية، لانه قال: الناس شركاء في ثلاثة: الماء والكلأ والنار.. فعلا كان محمد امام الاشتراكية*.... (كما ان) عمر أمم الارض، ووزع الارض على الفلاحين»[٣٨].

واستمرارا لهذه الازدواجية الفكرية، نجده يحاول رد مبدأ «تكافؤ الفرص» في التفكير الاشتراكي الى عقيدة العدل الالهي - ثوابا وعقابا - في المعتقد الديني، مضفيا بذلك على تسليمه بالصراع الطبقي والاشتراكية مسحة غيبية ميتافيزيقية لا يستقيم بدونها الفكر التوفيقي في تعامله مع مادية العصر:

«ان جوهر الاديان يؤكد حق الانسان في الحياة، وفي الحرية، بل ان اساس الثواب والعقاب في الدين هو فرصة متكافئة لكل انسان لان يبدأ حياته امام خالقه الاعظم بصفحة بيضاء يخط فيها اعماله باختياره الحر. ولايرضى الدين بطبقية تورث عقاب الفقر والجهل والمرض لغالبية الناس وتحتكر ثواب الخير لقلة منهم. ان الله، جلّت حكمته، وضع الفرصة المتكافئة امام البشر اساسا للعمل في الدنيا، وللحساب

* من منطلق رصدنا للاصول الادبية لهذه الاتجاهات الاجتماعية، من المفيد الاشارة الى ان فكرة رد الاشتراكية والديمقراطية الى مبادئ الاسلام (وهي الفكرة المحورية في التوفيق الايدولوجي) تعود اصلا في الادب العربي الى قصيدة احمد شوقي «الهمزية النبوية» التي الفها عام ١٩١٢ وفيها يقول: (وهو ما استشهد به عبد الناصر)

فرسمت بعدك للعباد حكومة ... لا سوقة فيها، ولا امراء(... الديمقراطية)

الاشتراكيون انت امامهم ... لولا دعاوى القوم والغلواء)

انصفت اهل الفقر من اهل الغنى ... فالكل في حق الحياة سواء) (الاشتراكية)

فلو ان انسانا تخير ملة ... ما اختار الا دينك الفقراء)

احمد شوقي، الشوقيات: ٣١٠

ولعل شوقي قد استقاها من فكر الكواكبي (+١٩٠٢) بدوره.

(٣٨) عبد الناصر، الاشتراكية من اقوال الرئيس: ١٣٦، وجاءت هذه التاكيدات بعد اقل من شهر على تبني الاشتراكية العلمية.

في الآخرة»[٣٩].

وليس من قبيل الازدواج في التفكير ان يجد المرء في الدين روحا اشتراكية. ولكن الذين قالوا بالاشتراكية الدينية او الروحية – في الفكر الاوربي – لم يتقبلوا معها على المستوى ذاته من القبول الاشتراكية العلمية او الاشتراكية المادية. فلقد جاء تشديدهم على روحانية الاشتراكية نقضا من جانبهم لمنزعها المادي او تخفيفا من اثره. اما وضع المنزعين في الاشتراكية – الديني والمادي – على المستوى ذاته من الاقرار والتقبّل ضمن صيغة واحدة متعادلة، فذلك ما يتميز به الفكر التوفيقي عن سواه من اشكال الفكر في ازدواجيته بين المتعارضات.

وتتضح العقيدة التوفيقية لعبد الناصر في طريقة مجادلته للماديين والشيوعيين: «انني اسلم بحقيقة العالم المادي. ولكن كيف نشأت الحياة اذن؟ ربما كنت مستعدا للتسليم بنظرية النشوء والارتقاء، على انني اريد اولا ان تخبروني كيف نشأت الارض، وكيف نشأ الكون؟ والى ان تفعلوا ذلك سأظل مؤمنا بالله»[٤٠].

ولعل عبد الناصر قد لخص بايجاز ودقة مجمل نظامه الفكري، وما ينطوي عليه من ازدواج، عندما قال: «لقد قرأت ماركس وانجلز وستالين وقرأت عن الاسلام من ايام محمد حتى الآن، هناك اشياء تعجبني في الشيوعية كالتخطيط مثلا، لكني لا اعتقد في المادية المطلقة. اننا نعطي اهتماما كبيرا للجانب الروحي. انني لا استطيع القول بوجود الله مثلا عن طريق المادية لكنني موقن عن طريق الروحية بوجود الله.

---

(٣٩) الميثاق:

وهنا تأخذ الاشتراكية العربية (الناصرية) امتدادا اسلاميا خالصا: «ثورتنا في مصر قامت على الاسلام... والحقيقة ان الاسلام لم يكن دينا فقط ولكنه كان دنيا. كان ينظم العدالة على الارض وينظم المساواة، وينتج تكافؤ الفرص. وهذا كله عبّرنا عنه لكم في كلمة واحدة هي الاشتراكية – عبد الناصر، الاشتراكية من اقوال الرئيس: ١٤١.

(٤٠) هيكل، عبد الناصر والعالم: ٣٤

انني احب ان تعمل المادية مع الروحية: وهذا هو نظامنا»(٤١).

غير ان العنصر المادي في هذا النظام لم يحتفظ بخصائصه الاصلية، وانما تعرّض – حسب مقتضيات التوفيقية – للتبديل والتحوير.*

فلقد فقد اخطر مصطلح ماركسي في «الميثاق»، وهو مصطلح «الاشتراكية العلمية» مدلوله الاصلي بعد نفاذه الى المركب الثنائي، المادي – الروحي، للاشتراكية الناصرية (مثلما تحوّر مفهوم التطور المادى الدارويني عندما تم تبريره اسلاميا على يد العقاد).

واتضحت حقيقة هذا التحوير بعد ان نشأ جدل حاد بين الناصرية وخصومها حول مدلول ذلك المصطلح في الميثاق وعما اذا كانت الاشتراكية الناصرية قد غيّرت هويتها وصارت تشارك الماركسية نظراتها المادية المترتبة على التسليم بمفهوم

---

(٤١) مراد وهبه، مقالات: ٢٨٣.

* هذا التضايف والترادف بين المنحيين في فكر عبد الناصر كان يجد انعكاسه الواقعي السياسي في مجلس قيادة الثورة: «كان حسين الشافعي وكمال الدين حسين يميلان الى الحكم بالقرآن، ويريان بان خلاص مصر في الدين. أما انور السادات فاتجاهه وطني متطرف مع اصول اسلامية بنظرة عصرية. وكان صلاح سالم وجمال سالم وعبد اللطيف البغدادي وحسن ابراهيم يمثلون التيار الوطني المتطرف. بينما كنت (خالد محيي الدين) ويوسف صديق نمثل التيار الماركسي الملتزم بالدين. أما عبد الناصر فكان يمثل التيار الوطني الليبرالي مع ميول اجتماعية واضحة.

«س: تقول عبد الناصر ليبرالي؟!

«ج: ليبرالي بمعنى انه كان له رغبة في التعايش مع الافكار الاخرى، لكن ممارسة السلطة شيء، والصراع عليها شيء آخر» – من محضر مقابلة مع خالد محيي الدين في: عبد العظيم رمضان: ٣٢١

وحتى اقصى اليسار في الثورة كان حريصا على التوافق مع الدين، يضيف خالد محيي الدين حول تطوره الذاتي: «لقد بدأت في الاخوان المسلمين. فقد كونا تنظيما من الضباط اقمنا عن طريقه صلة بحركة الاخوان....

وفي احدى المرات جاءني ضابط واعطاني كتابا في الماركسية هو: «الاقتصاد محرك التطور الاجتماعي» لجارودي وقد تأثرت بهذا الفكر، ولم أجد تعارضا بينه وبين الاسلام» – المصدر ذاته ٣٢٠.

«الاشتراكية العلمية»[٤٢]؟

عند هذا الحد، اوضح عبد الناصر بان التزام الميثاق بالاشتراكية العلمية باعتبارها منهجا وحيدا للتقدم، لا يعني التحول الى الماركسية او القبول بالمادية التاريخية، وانما يتضمن فقط اعتماد الطريقة العلمية والتخطيط المنظّم في تطبيق الاشتراكية العربية[٤٣].

وهكذا اجتزئ المصطلح من سياقه الفكري التاريخي الاصلي، بل وفقد مدلوله الاشتراكي، لان التخطيط العلمي صبغة مشتركة بين مختلف النظم الاقتصادية العصرية – ومن بينها النظام الرأسمالي ذاته.

ونجد في هذا مثالا آخر على الكيفية التي تحوّر بها التوفيقية مقتبساتها المستعارة الوافدة، وتنزع عنها خواصها وتلبسها اثوابا أخرى مغايرة للونها الحقيقي.

* * *

ذلك الشق الواقعي في تفكير عبد الناصر – والذي ابنّا مكوناته – هل يمثل منهجا معينا او شيئا قريبا من المنهج؟

انه على علمانيته المعتدلة ليس نهجا علمانيا صريحا يعتمد العلم وحده في تقرير المعتقدات والمواقف.

وهو على ثوريته واشتراكيته المتنامية ليس نهجا ماركسيا ملتزما.

وقد رجّح الباحثون ان نهج عبد الناصر في النظر الى قضايا الفكر والتنظير والايدولوجيا هو اقرب ما يكون الى المنهج الذرائعي (البراغماتي) الذي لا يبحث في حقائق الاشياء من حيث هي ليقرر صدقها الماهوي او الوجودي، وانما ينظر فيما

---

(٤٢) صلاح الدين المنجد، التضامن الماركسي والتضامن الاسلامي: ٢٥٤، حيث يقول: «اما تأكيدهم ان «الاشتراكية العلمية» هي الطريق الوحيد للتقدم... او زعمهم ان شريعة الله هي العدل، والعدل هو الاشتراكية فشريعة الله، اذن، هي الاشتراكية، كما قال الرئيس المصري، فهذه اقوال ماركسية بحتة. فالقول الاول هو توضيح للعقيدة الشيوعية. والقول الثاني هو من باب بلشفة الاسلام».

(٤٣) عبد الناصر، الاشتراكية في اقوال الرئيس: ٤٥–٤٦.

تؤديه الافكار والمعتقدات من وظيفة عملية في تحقيق الغايات الانسانية واغناء الحياة ودفع عجلة التقدم فيقرر جدواها او عدمه تبعا لذلك، ويلتزم بها بقدر ما تؤديه من غايات محددة.

ومرد ذلك ان عبد الناصر دخل ميدان الفعل بمبادىء عامة غير محددة برؤية فكرية متبلورة، او دليل عمل مبرمج. واضطر مرارا لتغيير خططه وافكاره تبعا لتغيّر سياساته وتطور غاياته. كما كان مسلكه يتخذ في احيان كثيرة شكل ردات الافعال ضد تحديات خصومه.

وهكذا: «اخذ ينتقل من مرحلة الى اخرى باسلوب اختباري، هو اسلوب التجربة والخطأ»[٤٤].

وكان يرى ان دور الفكر يقتصر على استخلاص العبر من نتائج عملية سابقة للاستفادة منها في اعمال مقبلة، والنظرية في عرفه: «ليست سوى دليل عمل»[٤٥].

ولقد كانت التجربة تسبق النظرية لديه، بل ان النظرية لا تأتي الا متأخرة، وبشكل عام موجز، بعد انتقال التجربة الى حيز التطبيق بزمن.

وتبعا لذلك، سادت تفكيره هذه النزعة التجريبية الذرائعية التي تنفر من التنظير والتأطير الفكري المتحدد، وتضيق بالبحث الفلسفي في ماهية الاشياء والحقائق من حيث هي، ولقد اظهر مرارا تضايقه من التعريفات النظرية ودعا المفكرين المصريين الى النظر في النتائج العملية واسلوب التطبيق، دون التركيز على الاعتبارات النظرية وما تثيره من اختلافات فلسفية او عقائدية[٤٦].

وكانت نصيحته للمفكرين (الذين ظلوا مبعدين عن مراكز القيادة الحقيقية في نظامه): «انتم تحفظون الكتب فقط. فليكن عملكم اذن التبشير بالاشتراكية، لا

---

(٤٤) د. فايز صايغ، «الاشتراكية الناصرية: اطارها النظري»، مجلة حوار، عدد ١٤، يناير – فبراير ١٩٦٥، ص ٨–٩.

(٤٥) المصدر ذاته: ٧، ولم يقلق عبد الناصر لغياب العقيدة الثورية، وانما اهتم بسبب «افتقار الثورة الى برنامج».

(٤٦) المصدر ذاته؛ ١٠، «لا معنى للنظريات عنده الا في تطبيقها العملي» وبذلك: «على النظريات ان تعقب التطبيق لا ان تسبقه». وكان شعار عبد الناصر: «الكثير من الانتاج والقليل من الفلسفة» ويشير الباحث الى تبادل: «العداء بين عبد الناصر وبعض الاشتراكيين النظريين» ص ١٠.

تتطلعوا الى مراكز المسؤولية في الدولة، او في الاتحاد الاشتراكي[٤٧].

وهكذا نجد ان دافعه الحيوي البطولي الرومانسي كان يشق طريقه في ساحة الفعل بوسائل تجريبية ذرائعية. وكان (رجل القدر) في شخصه يتكشف ايضا عن (رجل الذرائع)، اذ على الرغم من ذلك: «الشعور بدور المنقذ المخلّص، فان عبد الناصر لم يكن مفكرا مثاليا مجردا» (وانما) «كان رجلا يعتمد جوهريا في مقياس حكمه على النتائج الملموسة»[٤٨].

غير انه عندما كان يعلن – على الجماهير – قراراته وافكاره، التي كان يتوصل اليها بهذا النهج الذرائعي العملي المحسوب، كان يضفي عليها مسحة رسولية الهامية فتبدو – من منظار البطولة – وكأنها ارادة القضاء والقدر – التي لا تقبل الخضوع لمعارضة او استشارة – وتتلقاها الجماهير منبهرة غير متدبرة: «وكأنها تحمل في طياتها معنى النبوءات»[٤٩].

وفي هذا الملحظ يتكشف ذلك التآلف العجيب في شخص عبد الناصر بين: بطل الاقدار ورجل الذرائع، بين الزعيم التاريخي الملهم والسياسي العملي البراغماتي.

التنظير التوفيقي للجدلية المحظورة

وفي هذا الموضع الختامي من سياق الفصل، نحسب انه قد صار بامكاننا ان نرى بشيء من الوضوح طبيعة تكوين «الظاهرة الناصرية» على المستويين: مستوى العلاقات الحقيقية بين مكوناتها وعناصرها (على صعيد البنية التحتية) وهي علاقات جدلية متناقضة، تحتم الصراع، فالحسم وبين مستوى التنظير الفكري (او الوعي الفوقي) حيث سادت الصيغ التوفيقية النظرية فوق واقع الاضداد والمتعارضات لتفرض التصالح فيما بينها، وتجمّد جدليتها بتغليب جانب التآلف على جانب التناقض.

عندما زار الفيلسوف سارتر مصر في مارس ١٩٦٧ كان من ابرز ملاحظاته عن التجربة الاشتراكية الناصرية: «نادرا ما رأيت مثل هذا الحذر، ومثل هذا الاهتمام بالتوفيق بين كل المصالح التي تتعارض في كثير من الاحيان»[٥٠].

---

(٤٧) غالي شكري، مذكرات ثقافة تحتضر: ٤٠٧

(٤٨) خدوري، عرب معاصرون: ١١٤–١١٥.

(٤٩) المصدر ذاته: ١١٤

(٥٠) مراد وهبة، مقالات: ٢٧٩

وبسبب الاهتمام بكل هذا التوفيق بين المصالح الاجتماعية المتعارضة، تم التوليف بين الاتجاهات الفكرية المعبرة عنها ليمثل تآلفها النظري (المفترض) انسجام التحالف الاجتماعي القائم (المفروض).

فلقد : «انعكس الوفاق، المؤقت بطبيعته، بين النقائض الاجتماعية، على الساحة الايدولوجية. (و) عاد المفهوم التوفيقي الى مكانه. حقا كانت تثور، بين الحين والآخر، بعض التساؤلات التي تحمل معنى الحيرة والشك... ما علاقة الدين بالدولة؟ ماهي اشتراكيتنا؟ اشتراكية عربية ام طريق عربي الى الاشتراكية؟ ما هي طبيعة ايدولوجيتنا؟ ما محتواها؟ غير ان هذه التساؤلات وغيرها سرعان ما كانت تجد من يضع لها الاجابات ذات الصيغ التوفيقية التي تتعايش فيها النقائض دون ان ينفي احدهما الآخر. تتجاور دون ان تتفاعل، تتماس دون ان تتصارع.. الاحتفاظ دائما في المعادلة بطرفي التعادل»[٥١].

ونتيجة لذلك تراوحت الاتجاهات الفكرية التي انتسبت للناصرية او اعتبرت الناصرية تعبيرا عنها، من الاتجاه الديني المعتدل، الى الاتجاه المثالي الروحي المحافظ، الى الاتجاه الليبرالي العلماني ذي النزعة الوضعية، الى لاتجاه الماركسي[٥٢].

واذا كانت بعض هذه الاتجاهات اقرب الى الروح الحقيقية للناصرية من بعضها الآخر، فانه لم يكن ثمة معيار فكري يمثل اطارا صالحا للفصل بين ما يقع داخل الناصرية وما يجب ان يبقى خارجها.

---

(٥١) امير اسكندر، «مواقف من التراث»، مجلة آفاق عربية، عدد٢، تشرين الثاني ١٩٧٥، ص ٦٥.

(٥٢) راجع النماذج الفكرية المتباينة التالية التي اجمعت – رغم اختلافها – على التوافق مع الناصرية:
– الاتجاه الديني المعتدل: الشيخ مصطفى السباعي، اشتراكية الاسلام، والشيخ محمود شلتوت، «الاشتراكية والاسلام»، جريدة الجمهورية (القاهرة)، عدد ٢٢ ديسمبر ١٩٦١.
– الاتجاه المثالي: عثمان امين، الجوانية اصول عقيدة وفلسفة ثورة، ص ٢٤٠–٤١.
– الاتجاه الليبرالي العلماني: مجلة الفكر المعاصر (والتي تولاها الدكتور زكي نجيب محمود) عدد ١٠، ديسمبر ١٩٦٥، ص ٤٠–٤٧.
– الاتجاه القومي الاشتراكي: ميشيل عفلق، في سبيل البعث: ٢٤٤–٢٤٥.
– الاتجاه الماركسي: لطفي الخولي، دراسات في الواقع المصري المعاصر: ٧٣–٧٤. د. نديم البيطار، وهو ماركسي– ناصري)، نحو الارتباط بمصر الناصرية او طريق الوحدة العربية: ١٢٦–١٤٣.
وراجع تحليلا لحصول هذه التآلفات في :–
Walid Khalidi, " Political Trends", in:W. Laquer, Middle East in Transition , pp. 121-26.

ولعل تعريف الدكتور وليد الخالدي للناصرية (عام ١٩٥٨) ما يزال هو التعريف الادق " Nasserism is not an ideology but an attitude of mind

It is eclectic, empirical, radical, and yet conservative. [٥٣]

اجل، «راديكالية متطرفة، ومع هذا محافظة» ذلك تلخيص نافذ في صميم «الاشكال» الذي تنطوي عليه االناصرية. فلقد تبنت الراديكالية والمحافظة –معا– ومنعت بذلك المواجهة الجدلية بينهما*.

ويتناول الدكتور انور عبد الملك هذا الاشكال، من الوجهة الجدلية، فيفسره ويعلله على النحو التالي: «من المهم ان نرى بوضوح طبيعة العوائق التي جعلت كل شيء اكثر صعوبة بالنسبة للقيادة والجماهير على حد سواء. كانت المسألة في رأينا مسألة شلل الجدل الاجتماعي. لم يكتف الحكم العسكري ببناء الاشتراكية دون اشتراكيين، بل رفض قطعا في مجالات الحياة الاجتماعية كلها من المجال الاقتصادي حتى المجال الايدولوجي – اية مواجهة جدلية بين الاضداد، فارضا بالقوة، اي بشكل مصطنع، طرق التطور وتواتره[٥٤] ونضيف: وفارضا بالصيغ التوفيقية تجميد الجدلية الفكرية.

حقا تلك هي المسألة. وتفسيرنا التوفيقي للناصرية يعلل هذا الحكم النابع من وجهة النظر الجدلية. فلقد جاءت التوفيقية – بما لها من تأثير عميق على العقل العربي

(٥٣) Walid Khalidi, Ibid, p. 25-26

* يبدو ان عبد الناصر ذاته قد ادرك هذا الاشكال الناجم عن الازدواجية الفكرية، فحذر (١٩٦٠) من تكرار القول ان نظامنا هو «نظام وسط بين الانظمة» وانه «موقف وسط بين العقائد» وذهب الى ان هذه المقولة سطحية وبعيدة عن الحقيقة وان علينا ان نبحث عن «مزيج القلب والعقل والروح» لامتنا لصياغة عقيدتها الاجتماعية. غير ان تطلعه لهذا «المزيج» لم يتبلور في بنيان فكري محدد – الاشتراكية في اقوال الرئيس: ٤٤.

(٥٤) انور عبد الملك، المجتمع المصري والجيش: ٤ ٣١-٣١٧.

- لتمد النظام بالصيغ الفكرية التصالحية التي استعان بها نظريا على وقف عملية «الجدل الاجتماعي»، ومنع تحت تسويغها وتبريرها «اية مواجهة جدلية بين الاضداد».

وفي قلب هذه الاشكالية - اشكالية الاحتواء التوفيقي للجدلية المحظورة - كان يقف عبد الناصر بطلا تراجيديا متوترا في باطنه، وقد لبس قناع التوفيق السعيد المتفائل. فلقد كان الرجل ثائرا ومحافظا، ولقد كان عنيفا ومسالما، ولقد كان مقدما ومحجما، ولقد كان محررا ومستبدا، ولقد كان مؤمنا ومتسائلا، ولقد كان مكملا وناقضا. الا ان هده الثنائيات لم تأخذ امتدادها الصحي الكامل في حومة الصراع الفعلي، وفي دائرة الوعي المحلل الناقد، ليتغلب ما هو ايجاب ما على هو سلب.

وظل البطل متوازنا فاعلا طالما استطاع الحفاظ بحذق على تعادله الدقيق بين الاضداد الذاتية والموضوعية. فلما اختل التوازن تكشّفت التوفيقية الحاذقة في ساحة الفعل عن خيبة ومأساة. وسقط الفارس التراجيدي على الارض تاركا دروعه التوفيقية فارغة فوق ظهر الجواد السائر على حبل معلق بين الارض والسماء: ارض «الاشتراكية العلمية» وسماء «الرسالات القدسية»(٥٥).

غير ان هذه النتيجة يجب الا تكون موضع استغراب. فقد برزت الناصرية اصلا - كما أبنّا - لاحتواء خطر الانشطار والسيطرة عليه بصيغة اكثر مرونة واقدر على الاستيعاب. لهذا لم تستطع، بطبيعتها، تعميق المراحل التالية من الصراع - التي رافقت مسيرتها - وايصالها الى نتائجها الحاسمة. هذا رغم انها اثارت جوانب معينة ومحددة من الصراع ووسعت اطار المعادلة التوفيقية بادخال المسألة الاشتراكية في صلب اهتماماتها. ولذا تجب الاضافة ان التوفيقية الناصرية - بحكم التوتر المضمر في المعادلات التوفيقية - كانت اميل الى الثورة منها الى المحافظة، والى التجديد والتغيير منها الى التقليد والسكون(٥٦).

---

(٥٥) الميثاق: ٥٢، ٨٨

(٥٦) في المرحلة الاخيرة من حياته (١٩٦٧-١٩٧٠) كان عبد الناصر يؤكد للجنة المركزية للاتحاد الاشتراكي: «ان الثورة يسارية» ويقول عن نفسه «أنا يساري متطرف»، ويسرّ الى الخاصة ان «الطبقة الوسطى اصبحت مصدر خطر على الثورة. وهنا موضع «التخطي» في شخصية ناصر. ان قائد الطبقة الوسطى يفكر اخيرا بالخروج عليها - محمود امين العالم: «تأثير عبد الناصر في بنية مصر الاجتماعية»، كتاب ٢٣ يوليو: خمسة ابعاد: ٣٥

ولهذا السبب فقد تنامى في المرحلة الاخيرة (١٩٦٤-١٩٦٧-١٩٧٠) جنين جدلي ضمن الاطار التعادلي العام للناصرية ينزع للنقض والنفي والحسم، اي ان الناصرية اخذت تقترب بالفكر والمجتمع - بعد التأميمات الاشتراكية والحرب «الثورية» في اليمن - الى ذلك الحد الفاصل بين التوفيقية والجدلية، وكأنها مقدمة على نوع من الحسم التاريخي، والاختيار المصيري الناجز بما يتخطى دورها التوفيقي الذي اضطلعت به في الاصل(٥٧).

ولكن يبدو ان مثل هذا الحسم المصيري، في هذا الشرق «الاوسط» تقف عوامل عدة داخلية وخارجية ضد امكانية تحقيقه. فلدى هذا المنعطف الخطر والمهدد للتوفيق العربي والوفاق الدولي، تلقت الناصرية ضربتها القاصمة في حزيران ١٩٦٧ وهي على وشك ان تخرج على وسطيتها وتتحول الى ما يشبه الثورة الجذرية. ولم يمكّنها هيكلها التوفيقي المنهك من حماية جنينها الجدلي الثوري الذي اجهض. وسرعان ما استعاد عنصر المحافظة فيها قوته فجذب محور المعادلة الى جانبه، وبدأت عملية اعادة التوازن التقليدي - بمنأى عن امكانات الحسم السياسي والفكري الحضاري - في «دولة العلم والايمان»(٥٨)التي تولاها أنور السادات.

ولعل نجيب محفوظ في تتبعه للخط البياني للثورة في مختبره الروائي قد ارهص - بحدس فني اصدق من توقعات الفكر - بهذا التراجع الوشيك في الدينامية الثورية، (مطلع عام ١٩٦٧، وقبيل الهزيمة بشهور:)

---

(٥٧) اصبحت مصر مرة اخرى على اعتاب انشطار جديد، او لعله الانشطار المؤجل منذ ١٩٥٢: «بدأ الاستقطاب في السلطة بين جناحين: جناح يساري يتأهب لمعركة التغيير الحاسم، وجناح يميني يسعى لعرقلة هذا التغيير. واحتدم الصراع الفكري في المجتمع» - محمود امين العالم «تأثير عبد الناصر» في كتاب ٢٣ يوليو: خمسة ابعاد: ٤٦-٤٧. وهذا التوتر في صميم الناصرية بين المحافظة والثورة، وبين الحرية والاستبداد ليس مجرد تحليل ذهني - انه معاناة داخلية تشبه التراجيديا التي تبلغ ذروتها في الازمات عندما تنشطر التوفيقية التي تحتويها: «... كلمات بسيطة لانسان بسيط غداة الهزيمة (١٩٦٧): انني احس بشيء غريب يكوي أعماقي اصارحك به، هو ان تأييد هذا النظام يشعرني بانني خائن، كما ان معارضة هذا النظام تملأني بنفس الشعور بالخيانة، فهل انتحر؟.. تلك هي البطولة التراجيدية حقا. نصفك مع، ونصفك ضد... » غالي شكري، مذكرات ثقافة تحتضر ٤٠١.

(٥٨) انور السادات، ورقة اكتوبر، مايو ١٩٧٤.

«– اراد ان يقنعني بالثورة بمنطق غريب ... أكد لي انه لا بديل للثورة الا واحد من اثنين: الشيوعيين او الاخوان، فظن انه دفعني الى ركن مسدود.

فقلت بايمان.

– ولكن ذلك هو الحق!

ضحك ساخرا ثم قال:

– بل يوجد بديل ثالث!

– ما هو ؟

–امريكا

هتفت بغيظ –

–امريكا تحكمنا؟

فقال بهدوء حالم:

– عن طريق يمينيين معقولين، لم لا؟ (٥٩).. (هل اصدق من هذا الحدس؟)

كان عنصر الرجعة ما يزال كامنا في المعادلة، يتحفّز ويتربص؟ لان وجوده ظل قائما، لم يبتر، طوال التجربة.

ومع قيام دولة «العلم والايمان (١٩٧١) – بالصورة التي ارهص بها نجيب محفوظ – تولى قيادة الجامعة الازهرية ومشيخة الازهر الشيخ عبد الحليم محمود (متوفى ١٩٧٨) الذي عرف بموقفين اساسيين متكاملين:

١– رفض فكرة التطور بعامة، وفكرة التطور العقلي بخاصة، في مختلف مناحي الحياة الاسلامية (٦٠) والتأكيد على ان عقل الانسان من حيث هو عقل لم يتغيّر ولم يتطور منذ القدم (٦١).

---

(٥٩) نجيب محفوظ، ميرامار: ٢٧٦–٢٢٧.

(٦٠) د، عبد الحليم محمود، منهج الاصلاح الاسلامي: ٣٢

(٦١) المصدر ذاته ٣١–٣٢.

٢- رفض التراث العقلي المعتزلي، وادانة المعتزلة بالشرك والوثنية لانها «سجدت للعقل لا لله»[٦٢].

ولا نحسب ان اعطاء مثل هذا النوع من التفكير مركز الصدارة والقيادة كان مجرد مصادفة. ولعلنا نستنتج من هذا الموقف الفكري: اين اصبح «العلم» بازاء «الايمان» في المعادلة الراهنة. ان ردة «أشعرية» المنزع قد وقعت.

ولم يكن ذلك تراجعاً عن عبد الناصر فحسب ، كان ايضا تراجعا عن محمد عبده. وذلك الرعيل «العقلاني» من مدرسته.

وحتى التوفيقية المحافظة التي أقامها أنور السادات بين (العلم والإيمان) انشطرت إلى صراع ظاهر بين الأصولية والعصرية (أو العلمانية) بحكم شدة الجدل الاجتماعي في القاعدة العامة للمجتمع، وخاصة بين القوى الريفية التقليدية والنخب المدينية العصرية[٦٣] .

وعلينا أن ننتظر لنرى إن كانت المؤسسات الحديثة للدولة ستقيم «توفيقية» جديدة بين الطرفين، أم أن «حسماً» لا سابقة له في التاريخ العربي المعاصر سيحدث هذه المرة...

---

(٦٢) عبد الحليم محمود، الاسلام والعقل: ٣٠- ٣١.

(٦٣) يراجع تحليل أوسع لهذه الظاهرة في كتابنا (تكوين العرب السياسي، ومغزى الدولة القطرية) ص٥٤-٥٧.

خاتمة

الفصل الثاني عشر

مشروع فلسفي للفكر العربي

أم

إيديولوجيا تجاوزها الصراع؟

الفصل الثاني عشر

مشروع فلسفي للفكر العربي.. أم ايديولوجيا تجاوزها الصراع؟

الفلسفة التوفيقية بين الماضي والمستقبل

١- الماضي: خلاصات تحليلية وتفسيرية

٢- الحاضر: التوفيقية بين عنصريها النقيضين: الأصولية والعلمانية.

٣- المستقبل: نظرة في موقف التوفيقية من جدلية العصر

(١)

تهفو منازع الحضارة العربية – الاسلامية الى التوحيد، مثلا اعلى. توحيد الاله. توحيد الايمان والشرع. توحيد الدين والدولة. توحيد الرسالات في رسالة متصلة. توحيد الحضارات في حضارة جامعة. توحيد الامم في عقيدة وتوحيد الدول في دولة. وبايجاز: توحيد الحقائق في كلمة. كلمة واحدة نهائية ازلية ثابتة[١].

(٢)

غير ان عالمنا هذا قائم بطبيعته على المتناقضات والمتعارضات، حافل بها.

والتوحيد المنزّه المجرد الكامل امر بعيد التحقيق، عسير المنال– بكماله المصفّى – في هذا العالم المجبول بالثنائية.

هو مثال نهفو اليه، ونسلك سبيله، لكن هيهات أن نصله..

(٣)

اذن كيف يمكن عبور الهوة الساحقة بين الله والانسان، وبين الملأ الاعلى والعالم الادنى، وبين المثال المنزه والواقع المدنس بالتعدد والتناقض؟ هل نستسلم لواقع التنازع، ونقبل بالثنوية، ونحن الموحدون؟

---

(١) لكلمة «التوحيد» في الثقافة العربية مدلول فريد في خصوبته وعمق اثره. وقد تقاسمت رفعها اتجاهات متعددة متباينة. فبعد ان تكرس الاسلام ذاته منذ البدء بانه دعوة توحيد، تسمت المعتزلة بأهل العدل والتوحيد، تعبيرا عن تنزيهها العقلي الفلسفي للذات الالهية من تعددية الصفات. وتسمّت نقيضتها (الوهابية) السلفية بحركة التوحيد، تعبيرا عن رجوعها التطهري لفطرة التوحيد ورفضها البدع والتوسل بالاولياء. ومن جانب مغاير يتسمّى الدروز أيضا بالموحدين وعندما اعتنق العلماني الدارويني العربي، شبلي شميل، العقيدة العلمية المادية التي توحد بين جميع الجزئيات والكائنات في بوتقة وحدة الطبيعة اوجز عقيدته بالكلمة الازلية ذاتها، التوحيد. (شميل، فلسفة النشوء والارتقاء، ص ٣٠) هذه نماذج اربعة فقط قد تكشف مدى الامتداد الذي تظلله نزعة التوحيد في التفكير العربي.

(٤)

اذا كان واقعنا الارضي يحول دون وصولنا الى مثال التوحيد في كماله، فانا نحاول شيئا قريبا منه: نحاول التوفيق الذي هو طموح العقل والنفس للاقتراب من وحدانية الرب.

التوفيق هو معراجنا الى التوحيد، وتوقنا اليه.

بالتوفيق: نعمد الى النقائض، نقرب فيما بينها، نزيل ما فيها من تعارض قدر المستطاع فنخرج بشيء يعبر عن شوقنا الى التوحيد ونزوعنا اليه، شيء يشبهه لكنه يقصر دونه، لكون عالم البشر غير عالم الاله.

هكذا نصبح بالتوفيق فوق مستوى الثنائية وقرب مستوى الوحدانية، وبه نجتاز التعدد الى مشارف التوحد.

ويبقى التوفيق تعبيرنا الدنيوي المتحقق القاصر عن عقيدتنا التوحيدية المثالية الكاملة.

(٥)

بقدر ما يمثل التصالح والانسجام بين العناصر الاقتراب من التوحيد وما يرمز اليه من خلاص، يغدو التصارع والتعدد تعبيرا عن الارتداد للاشراك وما يعنيه من هلاك.

لاجل هذا تم التأكيد، بشكل مترابط، على وحدانية الاله، وكلية العقيدة، وشمولية النظام، واجماع السنة، ووحدة الجماعة، واحدية الامام، وواحدية القبلة.

التعدد على مستوى الالوهة كان الشرك والكفر الذي لا يغتفر.

التعدد على مستوى العقيدة كان الرفض والخروج على استقامة السنّة.

التعدد على مستوى الدولة كان الردة او الفتنة المهددة لوحدة الجماعة.

(٦)

وفي مضمار التفاعل الحضاري، كان مبدأ التوحيد والتوفيق معيارا اساسيا من معايير القبول والرفض.

احتك الاسلام بالثنوية المانوية الفارسية في اقليمها مباشرة، وقبل ان يستوعب المؤثرات الهيلينية. لكنه رفض بشكل قاطع - انسجاما مع توحيده وتوفيقه - اقتباس هذه الثنوية الصراعية، او التفاعل معها ايجابا، او التغاضي عن انعكاساتها في ادبه وفكره.

غدت الثنوية زندقة، وعنت الزندقة في ابرز معانيها اشنع انواع الكفر[٢].

وحوربت هذه الزندقة الفارسية مثلما حورب الشرك العربي الجاهلي.

(٧)

غير ان جهود الخليفة المهدي في حرب الزندقة واستئصال الثنوية المانوية[٣]، لا يضارعها الا جهود الخليفة المأمون في استيعاب عقلانية الهيلينية وتشجيع الترجمة عن الحكمة الاغريقية[٤]. ذلك ان هذه الحكمة - برافديها الارسطي المشائي، والافلاطوني الاشراقي المحدث - تنطلق ، مثل الاسلام، من مبدأ توحيدي.

ونحسب ان هذا هو حجر الاساس في ذلك اللقاء التاريخي الخصب بين الاسلام والهيلينية. فالمشائية تستند الى المنطق الارسطي (الصوري) الذي يضع في الصدارة مبدأ «عدم التناقض» ويرى الوجود كلا منطقيا منسجما مع ذاته، صادرا في كليته عن محرك اول اوحد. والافلاطونية المحدثة تنطلق من فكرة «الواحد» الاول الذي صدر عنه الكون انبثاقا بفيض اشراقي منزّه عن المادة.

---

(٢) راجع مقال «زنديق» في الموسوعة الاسلامية.

(٣) Philip Hitti, History of the Arabs, pp. 430-431.

(٤) Ibid, pp. 310-312.

ان القاعدة المشتركة المتينة التي التقى على اساسها الايمان الديني بالعقل الاغريقي في التوفيقية الاسلامية الكلاسيكية لا يكفي ردها الى الفرضية التعميمية الغيبية القائلة بوحدة المصدر الالهي لكل من الوحي (الذي انزله الله)، والعقل (الذي خلقه)(٥)، وانما ينبغي ادراك حقيقة التوافق المحدد الحاصل بين مبدأ «التوحيد» ونفي الشرك والتعدد في الاسلام، ومبدأ الانسجام الذاتي ونفي تناقض الشيء مع ذاته في المنطق الارسطي.

فالتوحيد الاسلامي يعيد كل الاشياء في النهاية الى الواحد الاحد، الجوهر الفرد البسيط، المنسجم مع ذاته، غير القابل للتناقض او للتعدد: «لو كان فيهما آلهة الا الله، لفسدتا» (قرآن كريم: ٢٢/ ٢١).

والمنطق الارسطي (الصوري)، انطلاقا من مقولته الجوهرية في «عدم التناقض - اي اعتبار ان «أ» هو «أ» ولا يمكن ان يكون «لا-أ» (وهو ما سينقضه المنطق الديالكتيكي الحديث) يرى في الوجود وحدانية منطقية لا تحتمل التناقض الذاتي.

اضف الى ذلك فكرة «وحدة الحقيقة» المتطابقة مع هذا المنطق، و «المتوارثة عن التقليد الافلاطوني الهيليني المحدث»(٦). وهي الفكرة التي: «كانت السبيل المنطقي الوحيد الذي كان بوسع الفلاسفة المسلمين ان يبرّروا بواسطته مباحثهم الفلسفية، ويرضوا المتكلمين، ويرووا غليل العقل التواق الى **الانسجام الذاتي**»(٧).

هكذا التقى اساسا الموقفان الاسلامي والاغريقي - الاول عن طريق الغيب والثاني عن طريق المنطق - حول ضرورة ايجاد رؤية توحيدية للعالم (٨) وهذا ما عمق اللقاء

---

(٥) كمال اليازجي، معالم الفكر العربي، ط٣، ص١٩٨-١٩٩، وهو تعليل اورده الفارابي بداية.

(٦) ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الاسلامية: ٣٧٦-٣٧٧.

(٧) المصدر ذاته: ٣٧٧.

(٨) اختار الشهرستاني في شرح توحيدية اوسطو ما نقله عنه ثامسطيوس «الذي اعتمده مقدم المتأخرين ورئيسهم ابو علي ابن سينا». وهوشرح مؤداه: «اخذ ارسطو طاليس يوضح ان المبدأ الاول واحد من حيث ان العالم واحد. ويقول: ان الكثرة بعد الاتفاق في الحد ليست الا في كثرة العنصر ... فاذن المحرك الاول واحد بالكلمة والعدد، اي بالاسم والذات. قال: فمحرك العالم واحد، لان العالم واحد» - الملل والنحل: ٢/ ١٨٠.

بين الاسلام بمبدئه التوحيدي والحكمة الاغريقية بمنطقها الارسطي، بقدر ما باعد بين الاسلام والثنوية الفارسية. ونحسب لو ان العقل الاغريقي كان ثنوياً اوشكيا، في مسألة الالوهة والغيب لما أمكن مثل هذا اللقاء المتسق. (وذلك ما سنتبينه بعد قليل من ازمة التوفيقية المحدثة مع العقل الاوربي الحديث بطبيعته الديالكتيكية).

ولم يقتصر اللقاء بين الاسلام والهيلينية على الفلسفة وعلم الكلام، بل شمل البلاغة والبيان والنقد والنحو، بحيث يصح القول ان اهم عنصرين قدمهما العرب للحضارة الاسلامية الجامعة قد تعرضا في علومها لتقعيد المنطق الارسطي، وهما الدين في جانبيه الكلامي والفقهي، واللغة بيانا ونحوا[٩].

ومما هو ذو مغزي ان الاسلام اغفل العنصر الديونيزى Dionysiacالحيوي، التراجيدي، الاندفاعي في التراث الهيليني، وصب اهتمامه على العنصر التالي المتأخر: الابولي Apollonianالنظامي، العقلي، التوحيدي الذي بدأ مع سقراط وعده الفيلسوف نيتشه نقيضا للعنصر الاول وسببا في اضمحلال فن المأساة وافول عصر التراجيديا، والبطولة الفطرية، في الحضارة اليونانية[١٠].

(٨)

ولعله نتيجة لهذا الموقف الاحدي من الوجود، وهذا المعيار التوحيدي في الانتقاء، كان طبيعيا الا ينشأ اهتمام مشهود في الحضارة العربية الاسلامية بسبر الحقيقة **التراجيدية** في الحياة الانسانية وتصوير **المأساة** وابداع نماذجها الفكرية والفنية.

وقد جاء انتقاء الفكر الاسلامي للعنصر التوحيدي العقلي في الحضارة اليونانية، واغفاله الجانب التراجيدي منها، دليلا تاريخيا حيا على عدم توافقه مع روح التراجيديا (ظاهرة الصراع بين قوتين في الوجود). ويمثل هذا الاغفال للتراجيديا

---

(٩) يقول احمد امين: «المنطق الذي وصل العرب هو منطق ارسطو معدلا ومضافا اليه، ومشروحا بمنطق الرواقيين والاسكندرانيين، ولم يزد العرب فيه شيئا يذكر» - ضحى الاسلام: ١/ ٢٧٤-٢٧٥. وانظر ايضا: عبد الرحمن بدوي، ارسطو عند العرب، دراسة ونصوص غير منشورة: ٦-٦٦.

(١٠) Nietzsche, The Birth of Tragedy, pp.76-79.

الاغريقية فيما نرى استمرارا للموقف الاسلامي من الثنوية الصراعية الفارسية، وتمسكا بجوهر الروح التوفيقية الرافضة لجدلية الصراع.

وبغياب الجانب التراجيدي المأساوي من التصور الاعتقادي للحضارة، خلا الادب العربي والآداب الاسلامية من ادب التمثيل المسرحي (بمعناه التراجيدي).

ففي ظل روح التوفيق، حيث يتحتم دائما تخفيف حدة الصراع بين الاضداد، وابراز مواطن الوفاق، تموت التراجيديا، أو لا تنمو اصلا، ويسود ادب الصوت الواحد، ادب الذات المتوحدة في غنائيتها ذات الوتر المنفرد*.

وطبيعي الا تقتصر هذه الظاهرة السائدة على الادب وحده. ففي نطاق العقيدة لم يلتفت علم الكلام لمعالجة جوانب القلق والتوتر في التجربة الدينية، بقدر ما التفت الى صياغة المعتقدات التوحيدية، النهائية، ذات الطابع الذهني.

ولهذا لم يشهد تراث الاسلام الفكري شيئا شبيها بـ «اعترفات اوغسطين». وعندما جاء الغزالي «بالمنقذ من الضلال» لم يكن همه كشف توتره النفسي وتجربته الشكية، بقدر ما اراد به دليلا فكريا ينهض شاهد اثبات للايمان المرسوم، يقطع طريق المعاناة الذاتية المتوترة في نطاق التجربة الدينية(١١).

واذا كان الغزالي قد اباح التذوق الصوفي فقد جعله سرا محظورا لا يباح به، ولا يتخذ شكل الاعتراف او التعبير القابل للتصريح والتصوير(١٢).

---

* لعل في هذا التفسير التوفيقي ما يعلل جانبا من ظاهرة غياب فن المأساة في الادب العربي القديم والوسيط.

(١١) كتب الغزالي «المنقذ من الضلال» بعد عودة ايمانه اليه. والكتاب يشمل قناعاته الفكرية المستقرة والادلة البرهانية على معتقداته التي توصل اليها واخذ يبشر بها. ولكنك لا تجد فيه جانب المعاناة النفسية الشكية التي لا تلوح غير اصدائها واشاراتها من بعيد. وقد لخص الغزالي هذه التجربة النفسية الفاصلة في السطرين التاليين من كتابه: «فأعضل هذا الداء ودام قريبا من شهرين انا فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال، لا بحكم النطق والمقال. حتى شفى الله تعالى من ذلك المرض، وعادت النفس الى الصحة والاعتدال» – الغزالي، المنقذ: ١٣

ومن الواضح هنا انه يصف التجربة بايجاز من الخارج ولا يكشف عن صيرورة مسارها الداخلي.

(١٢) المنقذ: ٣٩–٤٠، فهي حالة: «يضيق عنها النطق، فلا يحاول معبّر ان يعبر عنها. الا اشتمل لفظه على خطأ صريح» حسب تعبيره.

ومن المرجع ايضا ان روح التوفيق كان لها دور في عدم بروز أدب الاعترافات الذاتية وفن السيرة الشخصية الصريحة. ذلك ان النظرة التوفيقية بطبيعتها تتجاوز الجزئيات المتباينة وتغفل التفاصيل المتعارضة المقلقة في الحياة، وتراها مظاهر شكلية لا بد من تخطيها للنفاذ الى ما ورائها من وحدة ومن خلاصة حكمية تكثّف خلاصة التجربة وتهمل ما رافقها وسبقها من معاناة وقلق. اما ادب الاعتراف والسيرة فلا يزدهر الا من خلال الاهتمام بالجزئيات والمتباينات الدقيقة في حياة النفس والعقل، الى جانب ما يتطلبه من ابراز لعوامل الشك والتوتر. وهي امور لم تحظ في اغلب الاحوال بالعناية والتسجيل الدقيق في فنون الكتابة العربية. (فيما عدا بعض ادب المتصوفة).

(٩)

اما على المستوى الارفع من كينونة النفس، فيما يتخطى تمزق التراجيديا وانشطار الذات، الى التئامها وتوحدها، فان روح التوفيق تتحول الى عامل دفع وايجاب. ذلك ان التوفيق – عندما يكون اصيلا صادقا ومنسجما مع طبيعة عصره* – ينتصر حقا على تمزق التراجيديا ، بفضل صهره الاضداد في مزيج عضوي، فتشيع في صميم الشخصية الفردية والجماعية حالة من الاتساق والطمأنينة الداخلية، والانسجام مع الذات، تخفت معها حدة التوتر النفسي والفكري في الانسان وفي المجتمع. وتغدو الحضارة في تكوينها الداخلي حضارة وئام تندر فيها حالات الانفصام والانهيار العقلي والنفسي، وتختفي تبعا لذلك ظاهرة الانتحار في تاريخ الامة.

---

* ذلك ان من عصور التاريخ ما يغلب عليه الاستقرار والانسجام، ومنها ما يغلب عليه الاضطراب والصراع. وتجد التوفيقية عوامل ازدهارها في النوع الاول من العصور. وهو ما يسميه هيجل.

"periods of Harmony, when the antithesis is in abeyance" philosophy of History, p.27.

اي عندما يكون عامل النقض والنفي في حالة تجميد او تعطيل ، غير ساري المفعول. وهذا يتفق تماما مع وصفنا لهذه العصور بانها ذات روح توفيقية. فالتوفيق هو نفي النفي –Negation of the negation واحتواء توحيدي للنقيضة (antithesis).

والحق ان اختفاء ظاهرة الانتحار في تاريخ الحضارة العربية الاسلامية قد لفت انظار الباحثين، وكان مثار تعليلات وتفسيرات شتى[١٢].

لعل ادراكنا لخاصية التوفيق في روح هذه الحضارة يلقي مزيدا من الضوء على مقومات حصانتها ضد ذلك المرض النفسي: اذ عندما ينفذ التوفيق بعمق الى قوى النفس والعقل جميعا (ولا يبقى تلفيقا ذهنيا يخفي تمزقا مستترا) تزول بنفاذه جرثومة الميل نحو التصدع والانتحار، وتمتلئ النفس بغبطة التوحيد.

(١٠)

جاءت ثورة العقل في العصور الحديثة تحمل تحديا مزدوجا لعنصري التوفيقية القديمة معا، وهما العقل الارسطي والايمان السامي وعلى الاخص لما يوحد بينهما من رؤية توحيدية. فمن ناحية حدث انقلاب في مفهوم المنطق من اتساق المنطق الصوري (الارسطي) القائم على مبدأ الانسجام الذاتي الى جدلية المنطق الديالكتيكي (الهيجلي) المستند في احد وجهيه الى مبدأ التناقض الداخلي الذي غدا شرطا حتميا لتحقيق وحدة الاشياء ووحدة الكون ذاتها.

ومن ناحية اخرى، تغير مفهوم العقل على صعيد الميتافيزيقيا خاصة من عقل موضوعي مؤمن متيقن قوي الوثوق (ارسطي) الى عقل مثالي، حذر، قليل الوثوق، ذاتي الايمان (ديكارتي – كانطي) او عقل حسي تجريبي متشكك. وتحولت علاقة العقل بالدين من حقيقة متكاملة مستقرة كما قررتها الرشدية والتومائية، الى معضله مفتوحة متوترة تفتقد التوازن المتكافئ القديم بين العنصرين. ووصلت هذه المعضلة ذروتها باصرار العقل العلمي المادي على رد مصدر الايمان السماوي الى قرائنه الارضية المحسوسة وحصره في حدودها.

---

(١٢) راجع: Issawi, Egypt in Revolution, p. 15.
حيث يشير الى هذه الظاهرة التاريخية ثم يشفعها باحصائية مقارنة حديثة تبين كيف تتميز البلدان الاسلامية عن سواها من بلدان العالم الثالث بانخفاض نسبة المنتحرين فيها. وانظر ايضا: سامي الجندي، عرب ويهود: ١٨٠، حيث يشير الى ان انتحار المشير عبد الحكيم عامر كان حادثا استثنائيا ونذيرا بتحول ذهني غير معهود في طبيعة هذه المنطقة.

وعندما بدأ الإحياء التوفيقي على يد محمد عبده ومدرسته، وعادت محاولات التوفيق بين الايمان والعقل، فات التوفيقيين المحدثين ادراك مغزى الثورة التي حدثت في مفهوم العقل من موضوعية ارسطو الى مثالية ديكارت وكانط، وتلك النقلة النوعية في مفهوم المنطق الذي اصبح من ابرز مقولاته مبدأ التناقض الذاتي الكامن في طبيعة الاشياء وعلائقها، وطبيعة التطور، وطبيعة الوجود كله(١٤). وهو مبدأ اذا كان غير عسير على المسيحية مقاربته من وجهة المقارنة المعقلنة بين الثالوث الديالكتيكي (الموضوعة – النقيضة – المندمج) والتثليث السري الرباني (الاب – الابن – الروح القدس)*، فانه غير يسير على الاسلام تقبله الا اذا استطاع الفكر الاسلامي ابداع صورة ما من صور العلاقة الايجابية بين التوحيدية المنزهة الخالصة والجدلية القائمة على تفاعل الاضداد، والمتجهة من خلال ذلك الى تحقيق التوحيد المنشود.

ونحسب ان عدم التوصل حتى الآن الى ابداع هذه الصورة من العلاقة يمثل الحلقة المفقودة في سلسلة التواصل بين التوفيقية المحدثة «ومنطق» العصر. ويعلل تهافت المحاولات التوفيقية المجهضة التي لم توفر بادئ ذي بدء القاعدة الصلبة للقاء بين فلسفتها التوحيدية وظاهرة الديالكتيك.

---

(١٤) قامت «رسالة التوحيد» لمحمد عبده التي بدأت بها التوفيقية المحدثة على مبدأ عدم التناقض ورفض التضاد او التقابل بين الايجاب والسلب في الوجود الواحد. وهو يؤكد «ان سلب الشيء عن نفسه محال بالبداهة» مما ينفي امكانية التناقض الديالكتيكي بين الايجاب والسلب في الوجود الواحد. وهو يرى من ناحية اخرى انه من المحال ان يكون للشيء الواحد وجودات متعددة»، تاكيدا للتوحيد المجرد، غير ان هذا التاكيد باطلاقه – فلسفيا – يمنع ايجاد صيغة فكرية مقنعة للعلاقة بين الواحد والكثرة، وبين وحدانية الوجود وتعدديته في الوقت ذاته. كما ان محمد عبده وافق المعتزلة في مسالة خلق القرآن ونفي قدمه لان: «القول بخلاف ذلك مصادرة للبداهة (بداهة اي منطق؟) وتجرؤ على مقام القدم بنسبة التغيّر والتبدل اليه». راجع: محمد عبده رسالة التوحيد: ٣٨، ٤٩، ٥١. وهكذا تجدد فكر التوحيد دون مواجهة لجدلية العصر.

* جدير بالملاحظة ان مبتدع فكرة الثالوث الجدلي، وهو هيجل، قد جاء الى الفلسفة من عالم اللاهوت لذلك فليس مستبعدا ان تكون جذور الثالوث الجدلي مستمدة، بالوعي او بالغريزة الايمانية، من عقيدة التثليث المسيحي. خاصة وان هيجل قد «عقلن» الوحي والعقيدة والمطلق.

ذلك ان حصول التوافق التاريخي بين الايمان الاسلامي والعقل الاغريقي، بسبب خصائصهما التوحيدية المشتركة، لا يحتم بالضرورة اتفاق الايمان والعقل بشكل مطلق في كل زمان. وكان لا بد من ادراك معنى الثورات العقلية المتتالية التي حملتها العصور الحديثة.

غير ان الفكر الاسلامي الحديث فسر الحضارة الاوربية الحديثة على انها ثورة ضد المسيحية التقليدية(١٥)، ولا نجد لدى هذا الفكر تنبها كافيا الى انها كانت في وجه هام من وجوهها ثورة ضد الفلسفة الارسطية، والمنطق الارسطي، كما يلاحظ الفيلسوف برتراند رسل في تأريخه للفلسفة الغربية(١٦).

وهكذا فان الاحياء التوفيقي كان يتحتم عليه ان يتبين طبيعة العقل المحدد الذي توافق معه الاسلام قديما، وطبيعة العقل الذي يجابهه في العصر الحديث مع ادراك مدى الفارق بينهما:-

١- فالعقل الذي توافق معه الاسلام قائم على الانسجام الذاتي، بخلاف المقولة الديالكتيكية التي قام عليها العقل الحديث.

٢- وهو واثق بمقوماته غير متشكك في قدرته على الادراك الموضوعي لحقائق الميتافيزيقيا ، بخلاف العقل الحديث الذ ي بدأ بنقد ذاته، والشك فيها منهجيا، وضبط رؤاه ومداركه الماورائية، فقلل بالتالي من قدرته على الادراك اليقيني للوجود بغير وسائل التجريب والحس او التصور الذاتي المثالي، وكلها وسائل يعوزها الحسم الاعتقادي الواثق.

---

(١٥) راجع من مصادر الفكر الاسلامي المحدث على سبيل المثال:

محمد عبده، الاسلام والنصرانية بين العلم والمدنية: ٧٢-٧٣.

مصطفى الغلاييني، الاسلام روح المدنية (١٩٠٨): ٧٣-٧٤.

عبد القادر المغربي، جمال الدين لافغاني: ٩٨-٩٩.

(١٦) Bertrand Russel, History of Western Philosophy. N.E'p.173.

وانظر انعكاس هذا التنبه في: مراد وهبة، مقالات فلسفية: ٢٥٦، والكاتب استاذ فلسفة مصري. وهو ينبه الى الفارق بين المنطقين الصوري والديالكتيكي بشكل عام، ولا يشير الى علاقتهما بمسائل الفكر العربي.

٣- ثم انه كان عقلا مؤمنا بالله على الاسس الموضوعية التي وضعها ذلك العقل لذاته ووثق بها [١٧]، بخلاف العقل الحديث الذي شك في امكانية الادراك الموضوعي للحقيقة الالهية، ورد مسألة الايمان الى حدس بدهي ذاتي، كما لدى ديكارت، او الى ضرورة اخلاقية كما لدى كانط، او ادخل العدم في صلب الوجود وجعل الايمان حصيلة التناقض الجدلي، كما لدى هيجل: فقد حوّل ديكارت محور الارتكاز في عمل العقل من تعاطيه مع الموجودات الموضوعية الى تعاطيه مع ذاته اي من الاستقراء الارسطي الى الاستنباط الحدسي الديكارتي. وكان مدخله الى اليقين عدم قدرته على الشك في انه يشك[١٨]. وهكذا تحولت المعرفة العقلية من عملية موضوعية مقننة بقوانين المنطق -كما تقررت على يد ارسطو- الى عملية تصورية ذاتية ينطلق فيها فعل العقل من حدسه المباشر بوجوده الذاتي قبل كل شيء . ثم عمّق الفيلسوف كانط هذا الاتجاه بتمييزه بين العقل النظري الخالص - غير القادر على اثبات وجود الله - والعقل العملي الاخلاقي الذي اقتصر عليه اليقين الايماني، فافقد بذلك براهين وجود الله سندها العقلي الخالص، جاعلا من مسألة الالوهة قضية اخلاقية غير ملزمة (بخلاف الاثبات الارسطي)[١٩]. ثم جاء منطق هيجل باستناده الى فكرة التناقض الذاتي في الوجود، وبجعله الصراع توأم الوحدة، وشرطها الحتمي، ووجهها الآخر ، فأكمل هذه الثورة العقلية[٢٠].

(١٧) يتبيّن هذا التعريف الايماني للعقل في مقولة ابن رشد: «النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع» فالنظر العقلي هنا مرتبط بداهة بالدلالة على الصانع. وغني عن البيان ان العقل الحديث لا يحتمل هذا التعريف الايماني البدهي. فهو عقل قد يعلن عجزه عن الدلالة على الصانع (مفهوم العقل الخالص الكانطي) او يعلن عدم دلالته على الصانع (الحسيون).

(١٨) رينيه ديكارت، مقال عن المنهج (ترجمة محمود الخضيري)، ص ٢، ص ١٥١. يقول ديكارت: «كوني افكر في الشك في حقيقة الاشياء الاخرى، يستتبع استتباعا ... جد يقيني انني كنت موجودا» وهنا تكمن ازمة العقل الحديث. فيقينه مستل من حقيقة شكه.

(١٩) اعلن كانط صراحة في مقدمة نقد العقل النظري: «كان لزاما علي هدم المعرفة لافسح مجال الايمان» بما يشير الى ان مجال المعرفة العقلية الاكيدة هو غير مجال الايمان. ويشير كانط الى قصور براهين العقل الخالص عن اثبات وجود الله بقوله: «من الضروري ان يتعمق الانسان في وجود الله ، ولكن ليس من الضروري البرهنة على وجوده» انظر :

Kant, The critique of Pure Reason, Preface to 2nd ed. ,p.10.

(٢٠) Hegel, The Phenomenology of Mind, PP. 122 - 123.

هنا، اذن، تكمن اصعب معضلات التوفيقية المعاصرة: اذ بينما كانت التوفيقية الكلاسيكية تجد سندها المكين في عقل فلسفي يوناني مؤمن بطبيعته، اصبحت التوفيقية الجديدة تحاول اللحاق بعقل متغير، ثائر، متشكك. وفي ذلك ما فيه من صعوبة قيام توفيق مبني على اسس وطيدة ثابتة.

(١١)

من آثار هذه المعضلة، نجد ان ابراهيم اللبان عندما دعا الى تفاعل الفكر الاسلامي مع المثالية الاوربية المؤمنة، اكتفى بقبول نتائجها الايمانية، ولم يلتفت الى طبيعة مفهومها للعقل الذي توصلت من خلاله الى ايمانها التصوري الذاتي، ولم يبحث المشكلة المحورية المتمثلة في كيفية خلق التوافق بين فكرة التوحيد الاسلامي وفكرة الجدل الديالكتيكي.. وهل يمكن للتوحيدية الاسلامية ان تستوعب قدرا من مفهوم الصراع والتناقض في سبيل تأكيد الوحدة الكلية كما هو الحال في الفلسفة الديالكتيكية؟

ومن ناحية اخرى، نجد ان التومائيين العربيين، يوسف كرم وشارل مالك، كانا منسجمين مع روح التوفيقية الكلاسيكية برجوعهما في النهاية الى ارسطو، ونقدهما للمثالية الحديثة[٢١]. ذلك ان المفهوم الارسطي للعقل في تفسيره التومائي هو المفهوم المنسجم مع الايمان التقليدي الملتزم كما قررت ذلك الكنيسة الكاثوليكية الحديثة[٢٢].

---

(٢١) ذهب شارل مالك الى ان المنطق الحديث لم ينقض المنطق الارسطي ولم يباينه: «وان ادعاء بعض المناطقة المحدثين، بان المنطق الحديث ينسخ منطق ارسطو طاليس وينقضه هو ادعاء باطل» – مالك، المقدمة: ٢٣٦، اما يوسف كرم فقد كان اكثر انسجاما مع روح الفلسفة الارسطية عندما اعترف بالتناقض بين مفهوم ارسطو للعقل ومفهوم المدرسة المثالية الحديثة له (كرم، العقل والوجود: ٦)، وانحاز للمفهوم الاول تمسكا بتوفيقيته الكلاسيكية، كما ان شارل مالك وان وحد بين المنطقتين، فقد اكد رفضه للموقف الميتافيزيقي «الخاطئ» للمثالية الالمانية، مالك: ١٩٥.

(٢٢) بيكون، آفاق الفكر المعاصر: ٦٠٨–٦٠٩.

غير انهما بهذا الموقف اكدا نزعتهما الكلاسيكية، دون ان يقدما جديدا في مجال تطوير الفكر التوفيقي المعاصر. ونحسب انهما لم يفتحا طريق التوافق او التفاعل الايجابي بين الفكر الديني والعقل الحديث. ذلك ان الرجوع الى ارسطو لا يحل المشكلة التي تعانيها التوفيقية المعاصرة.

ومقابل العودة الى ارسطو لاحياء العقل الكلاسيكي المؤمن، حاول توفيقيون آخرون كالعقاد مثلا تتبع المذاهب الايمانية المتأخرة في الفلسفة المعاصرة، كما تتمثل لدى بيرغسون ونيقولاي برديف وكارل جاسبر على سبيل المثال، لاثبات عودة العقل الاوربي الى الايمان بعد رحلته التساؤلية والشكية الطويلة، والاستدلال من ذلك على امكانية الاحياء التوفيقي وحتميته[٢٣].

غير ان هذه المحاولة الانتقائية تغفل جانبا هاما من تاريخ تطور العقل، وتغفل ايضا كون هذه المذاهب الايمانية المستجدة **امتدادا جدليا لشكية العقلانية الحديثة**. ونموا عضويا من شجرتها لا يمكن فهمه وتذوقه الا بالرجوع الى جذور التكوين العقلي الاصلي الذي تبدو هذه المذاهب ثورة عليه. اضف الى ذلك ما يتضمنه هذا الايمان المستجد ذاته من توتر وقلق موروثين عن الثورة العقلية الام. وهو مظهر تغفله التوفيقية الاسلامية في استدلالها بذلك الايمان.

(١٢)

ومعضلة اخرى تعانيها التوفيقية، وترتبط بسابقتها، وهي ان فترات التحول الحضاري، والعمل على خلق اتجاهات جديدة في حياة الامم يتطلب التسليم بحقيقة الصراع وممارسته وقبوله واقعيا وفكريا، مع الخضوع لقوانينه، وتقديمه على اعتبارات التوفيق والتقريب، لفترة من الزمن.

والنظرة التوفيقية التي من طبيعتها تجنب الصراع واغفال متطلباته وضروراته قد لا تكون الفكرة الملائمة، او الفكرة الانسب لمثل هذه العصور التحولية.

---

(٢٣) عباس محمد العقاد، عقائد المفكرين في القرن العشرين: ١٦١-١٧٣.

ان موقفها الوسط في الصراع بين الجديد والقديم يضع الجانبين – حسب قانونها الخاص بالتكافؤ والتوازن – على قدم المساواة، ولا يفضي الى نتيجة حاسمة يتغلب فيها الجديد على القديم، وهو ما تحتمه ضرورة خلق اتجاه جديد في التاريخ والحضارة.

وعليه فاذا كانت التوفيقية تصلح لعصور الاستقرار والاستيعاب الحضاري المستقر المتوازن، فانه من غير المؤكد صلاحها لفترات الحسم التاريخي حيث يقتضي الامر نقض اتجاه لصالح اتجاه آخر مغاير.

والاسلام ذاته لم يتخذ في البداية موقفا توفيقيا بين معتقده الجديد والمعتقدات السابقة . لقد هضم منها عناصر عدة. لكنه صهرها بقوة – بعد غربلتها – في معتقده ونظامه في حين كان يحارب الجاهلية بعنف حتى حسم الامر بتغليب وجهته. ثم اقام معادلته التوفيقية بعد ذلك في ظل انتصاره واستقراره وطبقا لشروطه وقيمه.

ولعل في غلبة الاتجاه التوفيقي على الفكر العربي «الثوري» المعاصر ما يفسر اخفاق هذا الفكر في تحقيق ثورة مكتملة، حاسمة، ومحددة المعالم: فالتوفيقية بطبيعتها تحتاج الى وقت غير قصير لتتخمر وتنضج، لذلك فهي نتاج تطوري وليست انبثاقا ثوريا. ثم ان التوفيقية بناء تركيبي لعناصر قائمة بينما الثورة نقض لما هو مركب قائم وسيادة لعنصر على آخر باسلوب الحسم. ومن هنا النقد الذي يوجهه الراديكاليون للاتجاه القومي المعتدل، بأنه في حقيقته غير ثوري[٢٤].

(١٣)

هل معنى ذلك ان التوفيقية المعاصرة فكرة مخفقة ومقضي عليها بالعقم؟

تقتضي الروح الحقيقية لمنزع التوفيق الاصيل ان يدرك المفكر جوهر النظامين اللذين يوفق بينهما، فينصب على ايجاد الانسجام بين المنطلق المحوري لكل منهما. حتى اذا تم التقريب بين روح النظامين اصبح ممكنا بعدئذ ازالة التعارض واقامة التوفيق بين فروعهما واجزائهما.

---

(٢٤) صادق العظم، نقد الفكر الديني: ٤٦ – ٥١.

فالتوفيق بين الاسلام والاشتراكية على سبيل المثال -إن كان ثمة مجال للتوفيق بينهما- يجب ان يبدأ بتفهم روح الاسلام وجوهر الاشتراكية لتبين امكانية التوفيق المحوري بينهما (ان وجدت). اما انتقاء مظهر تشريعي من الاسلام، لإثبات تماثله مع مظهر تشريعي مشابه في الاشتراكية، فلا يمثل توفيقا حقيقيا بين الجانبين. وهذا الاسلوب الانتقائي القاصر هو الذي ادى الى ظهور ذلك الركام من الاعمال الاقرب الى التلفيق* منها الى التوفيق في فكرنا المعاصر.

وفوق ذلك، فان الامر يتطلب أن يقرر الفكر التوفيقي اي تيار من تيارات الحضارة الحديثة هو الاقرب الى روحه ليتوافق معه على غرار ما حدث قديما عندما انتقى الاسلام من الحضارة الاغريقية تقليدها العقلي - الاشراقي دون سواه. ونحسب انه من الخطأ تبني قول محمد فريد وجدي بان الاسلام يتقبّل كل ما تأتي به الحضارة(٢٥).

فاذا شاءت التوفيقية المحدثة ان تكون فكرة مجدية، فلا بد ان تغربل التيارات الحديثة لتكتشف ما يوافقها بصدق وامانة. وان تغربل أيضاً التفسيرات المختلفة للاسلام ذاته لاكتشاف ما هو قادر منها على التوافق مع التيار العصري المنتقى.

اما الدخول في سلسلة التوفيقات الجزئية بين جوانب من الاسلام واخرى من الحضارة فحلقة مفرغة لا نهاية لها. ذلك ان الاسلام تراث غني متعدد الاوجه كما ان الحضارة الحديثة كيان لا متناه ومتنوع. ومن اليسير انتقاء الجزئيات المتشابهة وجمعها لاستخراج عشرات المعادلات التوفيقية بينهما.

فينبغي أن نتبين بجلاء انه ما لم يصل التوفيق الى مستوى «المندمج العضوي =Synthesis» بانصهار طرفيه في وحدة جديدة حية فاعلة، فانه سيظل مركّبا تقريبيا وتلفيقيا غير مجد.

---

* راجع تعريف «التلفيق» في قسم «الظاهرة التوفيقية» - المصطلح. وانظر ايضا: صليبا، المعجم الفلسفي: ١/ ٣٣٦-٣٣٧.

(٢٥) وجدي، المدنية والاسلام: ٣٤-٣٥. او تعميم خالد محمد خالد: «كل ما يكتشفه العلم.... يتقبله الدين بقبول حسن» - هذا او الطوفان: ١٥٥.

ولن يصل التوفيق الى مستوى الاندماج العضوي الا اذا قبل بحقيقة الصراع واستوعب الجدلية. ذلك ان المندمج لا يتخذ قالبه الاصيل الا في غمرة الصراع والتفاعل الناضج. فمثل هذا التفاعل - المتضمن لحقيقتي الصراع والوفاق معا في طبيعة الاشياء - هو الذي يدمج المتعارضات ويصهرها ويخرجها قوية متماسكة تعصى على الانشطار الذي يتعرض له التوفيق المتعمد والمصطنع، في مواجهة التحديات.

هذا يعني انه يجب ان يتجاوز الفكر العربي «تعادلية» توفيق الحكيم. فالتعادلية التي تمثل موقفا انتقاليا بين التوفيقية القديمة والجدلية الحديثة، تسمح بالصراع من اجل اعادة التوازن المفقود فقط، لكنها لا تسمح باستمراره من اجل صهر العنصرين المتصارعين في وحدة جديدة. انها تبقي الثنائيات القديمة او القائمة - حاضرا - في حالة تعادل ابدي، كالمانوية، ولا ترقى الى مستوى صهرها في نتاج عضوي مبتكر يتخطاها الى درجة أرفع نوعيا.

ان الاخفاق في ادراك اهمية الصراع بين النقائض - قبل دمجها وتوحيدها - من شأنه ان يؤدي الى اغفال حقيقة من أهم الحقائق في واقع العصر وفكره وحضارته، فضلاً عما يترتب عليه من تولد صيغ هجينة تفتقر الى الفعالية والاصالة والثبات.

والتوفيقية السليمة الاصيلة التي يطمح الى تحقيقها منزع التوحيد العربي لا يمكن أن تنضج وتتبلور فيما نحسب، الا اذا تحقق ذلك القدر الضروري من التفاعل والصراع بين عنصريها النقيضين: السلفية والعلمانية في مواجهة حضارية حرة ومنفتحة(٢٦).

---

(٢٦) او كما يطرح المسالة الدكتور حسن صعب: «الروح العصرية هي روح هذا التغيّر والروح الاسلامية خاصة... هي روح الغيب الذي لا يتغير ابدا. الروح الاسلامية كينونة. والروح العصرية صيرورة. وهذه الروح منطلقة في اكتشاف قوانين الصيرورة والتغير، متجاهلة ما لا يتغير، جاحدة له..». هذا هو «التحدي العاتي» الذي يجابهه الاسلام في العصر الحديث. راجع: حسن صعب، الاسلام وتحديات العصر: ١٩.

(١٤)

ان هذه المواجهة المحتومة تقتضي ان تأخذ التوفيقية في اعتبارها – بصورة كاملة وواعية –الموقف السلفي والموقف العلماني – معا – قبل ان تحاول دمجهما في معادلتها قسرا. فالتقريب القسري هو الذي يصيب التوفيقية فيما بعد بالاضطراب الداخلي ويعرضها لسرعة الانحلال، حيث يفلت منها الزمام – في الاوقات العصيبة – ولا تعود تقوى على ضبط الحصانين الجموحين المتنافرين اللذين تقود بهما عربتها الوسطية.

هذا التفهم المنشود يقتضي، قبل كل شيء، تسليط الضوء على ابعاد كل من الموقفين لفهمهما في شمول نظاميهما وجذرية منطلقاتهما، قبل الدخول في اية محاولة للتقريب بينهما، وهي خطوة ضرورية لا نجد ان التوفيقيين المحدثين قد قاموا بها بموضوعية وتجرد تمهيدا منهم لتوليد صيغهم التعادلية المنشودة.

ينطلق الموقف «الاصولي» المعاصر من نقض امكانية التوفيق بالتأكيد على ان: «هناك **جفوة اصيلة** بين منهج الفلسفة ومنهج العقيدة، وبين اسلوب الفلسفة واسلوب العقيدة»[٢٧]، وبأن: «الفلسفة تنتهي حتما الى التعقيد والخلط والجفاف كلما حاولت ان تتناول مسائل العقيدة... ومن ثم لم يكن للفلسفة دور يذكر في الحياة البشرية العامة، ولم تدفع بالبشرية شيئا الى الامام مما دفعتها العقيدة»[٢٨].

هذا يؤدي ايضا الى نقض **مبدأ التكافؤ** الذي تقيمه التوفيقية بين الوحي والعقل: يقول سيد قطب:

«ان الوحي والعقل **ليسا ندين**، فأحدهما اكبر من الآخروأشمل، واحدهما جاء ليكون هو **الاصل** الذي يرجع اليه الاخر، **والميزان** الذي يختبر الآخر عنده مقرراته ومفهوماته وتصوراته، ويصحح به اختلالاته وانحرافاته»[٢٩].

---

(٢٧) سيد قطب ، خصائص التصور الاسلامي (١٩٦٢)، ص ١٠–١١.

(٢٨) المصدر ذاته: ١٦

(٢٩) قطب: ١٨–٢٠.

وان التراجع الذي قام به كل من محمد عبده ومحمد اقبال لصالح العقل ليس له ما يبرره -في تقديره- سوى وطأة الشعور الزائد بتفوق الحضارة الغربية (٣٠).

اما الموقف الاسلامي السليم في اعتقاد سيد قطب فهو شبيه بما تقرر على يد ابن تيمية: «مادام النص محكما، فالمدلول الصريح للنص **من غير تأويل** هو الحكم. وعلى العقل ان يتلقى مقرراته هو من مدلول هذا النص الصريح»(٣١).

على اساس هذا المعيار الاوحد الاعلى يقوم نظام كلي متميز عن اي نظام آخر، وغير قابل لان يفسّر به، او يقوّم بمعاييره، او يكوّن مندمجا جديدا معه.

ومن هذا المنظور ذاته يورد محمد المبارك قوله:

«فللاسلام مقاييسه الخاصة ومعاييره الذاتية. فهو ليس صالحا **لانه موافق** للديمقراطية او للاشتراكية او للرأسمالية... ان للاسلام مقاييسه في الخير والشر والحق والباطل. ولا نعني ان هذه المقاييس ليست لها جذور عقلية ترتد اليها، ولكنها جذور ممتدة من دوحتها، وفروع مشتقة من **اصل** شجرتها»(٣٢).

هذا النظام الكلي متكامل في قيمه وفي نظمه، وحتى في مصطلحاته وألفاظه، فلا يجوز ان تدخله عناصر من نظم اخرى ما لم تخضع لمعايير قيمه ولمدلولات مصطلحاته: «ذلك ان نقل **الالفاظ** من عقيدة الى عقيدة، ومن مذهب او نظام الى مذهب او نظام آخر، يجر معه ملابساتها، والمفاهيم المتصلة بها في تلك البيئة التي كانت فيها. ان الفاظ الديمقراطية والاشتراكية والحرية - مثلا - نشأت وعاشت في اجواء وبيئات معينة، واقترنت بمفاهيم ونظريات خاصة، فاذا استعملناها حين نعبّر عن نظام الاسلام ومفاهيمه نتعرض، اذا لم نتصف بالدقة **والوعي الاسلامي** السليم، **لخطر** ادخال مفاهيم **غريبة** واحداث انحراف في الاتجاه...»(٣٣).

---

(٣٠) المصدر ذاته: ١٨-٢١.

(٣١) المصدر ذاته: ٢٠.

(٣٢) محمد المبارك: ذاتية الاسلام امام المذاهب والعقائد (١٩٦٢)، ص٥، والكاتب عميد سابق في كلية الشريعة السورية، ومن قادة «الجبهة الاشتراكية الاسلامية» بالبرلمان السوري (١٩٤٧) من مؤلفاته: الفكر الاسلامي الحديث- نحو حياة سعيدة - الدولة ونظام الحسبة عند ابن تيمية.

(٣٣) المبارك: ٢٩

وتتضح هذه المعيارية برفض رد «الظواهر الى السببية الطبيعية: فمن الانحراف، في تقديرها أن يتضمن منهاجنا التربوي ألفاظاً تمس قدسية معتقدنا، كالقول ان الطبيعة اعطتنا «مناخا صالحا... وامطارا كثيرة...» (ذلك) لان هذه التعابير وليدة نظرة القرن الثامن عشر في اوربا حين احلوا الطبيعة محل الله، فألهوها وانكروا وجود الله. وهي نظرة الحادية واضحة. وترديد هذه التعابير على مسامع المبتدئين هو تلقين ضمني لنظرية الالحاد واشاعتها بين الناس اشاعة لاشعورية. ومن هذا «القبيل ايضا استعمال اوصاف البطولة والنبوغ والعبقرية للانبياء... فان هذه الصفات... صفات بشرية عادية. اما مفهوم النبوة فمبني على اتصال انسان اختاره الله من البشر اتصالا لا نعرف كيفيته وكنهه بالقدرة الالهية»[٣٤].

وتصل هذه التنقية التطهرية الى حد التذكير بان كلمة «عقيدة» ليست مصطلحا اسلاميا لانها لم ترد في القرآن او كلام السلف، وانها من بدع المتكلمين المتأخرين[٣٥]. ولذا فلا بد من العودة لكلمة «الايمان» القرآنية لما قد يشوب كلمة «عقيدة» من ظلال المعاني الكلامية والفلسفة (الأصولي بالمعنى الأصلي لا بالمعنى الشائع).

ومن الجليّ انه لا امكانية لاي توفيق فكري او حضاري امام هذا الاكتفاء «الاصولي» البالغ منتهى التطهرية لتحقيق حصانة تصوره الجامع المانع للنظام الاسلامي (الأصولي بالمعنى الأصلي لا بالمعنى الشائع).

هذا التقيد الصارم بحدود المصطلح الاسلامي يستتبع، بصورة اشد، تمحيصا دقيقا لمضمون النظم الوافدة ونوعيتها على ضوء الذاتية المتميزة للنظام الاسلامي: «الخطر الكبير ان نأتي الى مذهب معروف كالاشتراكية سواء قصدنا ما يسميه الماركسيون بالاشتراكية العلمية... او قصدنا مذهبا بعينه من المذاهب الاشتراكية المحددة، او الى الديمقراطية باعتبارها مذهبا شاملا له فلسفته، ثم نزعم ان تلك الاشتراكية او هذه الديمقراطية هي من الاسلام. او ان الاسلام يحتويها ويشتمل عليها*. لا جرم ان في هذا القول تشويها للاسلام وافسادا لمفاهيمه، واذابة له في غيره، واهدارا لشخصيته وذاتيته»[٣٦].

(٣٤) المصدر ذاته: ٣٠
(٣٥) المصدر ذاته: ١٣-١٤.
* من الموجح ان المبارك هنا ينتقد محاولتي صديقيه: الشيخ مصطفى السباعي في «اشتراكية الاسلام» (١٩٥٩) وعباس محمود العقاد في «الديمقراطية في الاسلام» (١٩٥٧).
(٣٦) المصدر ذاته: ٣٣-٣٤.

فالديمقراطية – مثلا – تناقض الاسلام في: «المساواة بين الايمان والالحاد، وبين الاباحة والتقيّد »، كما انها تجعل «الشعب مصدر السلطة»، بينما يقرر الاسلام ان: «المرجع النهائي هو الله وحده. وهو مصدر السلطة، وارادته المتجلية في القرآن... هي الحاكمة»(٣٧).

وقس على ذلك فيما يتعلق بالنظم البشرية الاخرى.

وحتى لو وجدنا: «نزعة توافق الديمقراطية او الاشتراكية في الاسلام فانا لا نرى ان نجعل هذه الشعارات هي الشعارات البارزة في حياتنا... التي نلخص بها نهضتنا ونصف حضارتنا.

«اننا نغفل عن مبدأ اساسي خطير هو ان للانظمة السياسية والاقتصادية في كل بلد وفي كل حضارة اسسا اعتقادية تبنى عليها، وليست هي الا مظاهر خارجية لعقيدة او فلسفة تؤمن تلك الحضارة بها، وتقوم عليها»(٣٨).

فتكون هذه الأصولية المعاصرة منسجمة مع منطقها وجذورهاعندما تطالب بتجديد مماثل لتجديد «شيخ الاسلام ابن تيمية» الذي كان «من اعظم العقول الاسلامية» وكانت «اهم صفحات جهاده عمله في صد الهجمات والانحرافات عن الاسلام وعقائده امام العقلية اليونانية والاتجاهات الباطنية، وتصحيحه للمفاهيم، واعادتها الى اصلها من الكتاب والسنة، والاستعانة بفهم الجيل الاول من الصحابة سواء في ميدان الفقه او العقائد او العبادات»(٣٩).

---

(٣٧) المبارك: ٣٥

(٣٨) المصدر ذاته: ٤٢، وتتفرع عن هذه النظرة التطهرية نظرة في القومية ترفض ان يكون لقوميتنا «محتوى» جديد طارئ على طبيعتها الاصلية الشعورية الايمانية الفطرية. كان نقول انها قومية ذات محتوى اشتراكي او ثوري او علماني. انظر دفاعا عن المفهوم التطهري النقي للقومية في: اديب نصور، النكسة والخطا: ٦٧، ونازك الملائكة، التجزيئية في المجتمع العربي: ١٠٤–١١٧ ويمثل هذا الموقف نقضا لمفهوم المحتوى الاشتراكي اوالعلماني للقومية العربية كما تمثل لدى ميشيل عفلق ومنيف الرزاز (دراسات في القومية: ٢٨) او قسطنطين زريق (نحن والتاريخ: ٣٦–٣٧).

(٣٩) المبارك: ٤٦.

وهكذا فالتصحيح المطلوب لا «يتناول الجوانب التي تأثرنا فيها بالفكر الاوربي» فحسب، وانما يشمل ايضا إلغاء المؤثرات «العقلية اليونانية والفارسية والهندية» التي ادى تفاعل الاسلام معها الى «ذلك المزيج الذي تردى في أشكال جامدة مختلفة ومضطربة»[٤٠]، اي الغاء تراث الفكر الاسلامي في علم الكلام والفلسفة والتصوف (باعتبار ما خالطه من عناصر غير اسلامية).

ها هنا نقطة البداية في معركة الوجود الأصولي التطهري: «نحن في حاجة الى ان نبني تفكيرنا من جديد. ونتخلى عن كثير من الافكار التي ظنناها من البديهيات واستسلمنا لها، وربينا عليها، في تعليمنا الابتدائي والثانوي والجامعي. وفي حياتنا الفكرية او السياسية او الاقتصادية. انها عملية ضخمة، ولكنها ضرورية وجذرية واساسية. وحياتنا ومساهمتنا الفعالة في ميدان الحضارة متوقفة عليها»[٤١].

وإذا كانت: «مساهمتنا في ميدان الحضارة متوقفة» من هذه الوجهة على التمسك بنظامنا الاصولي في شموله الجامع المانع، فان هذه المساهمة الفعالة ذاتها متوقفة من الوجهة العلمانية كما يذهب الدكتور قسطنطين زريق على النقيض من ذلك تماما: «ان نصبح بالفعل وبالروح، لا بالاسم والجسم فقط، قسما من العالم الذي نعيش فيه، نجاريه في نظم العيش والفكر، ونتكلم لغته، ونتصل بأصوله، ونضم مقدراتنا لمقدراته»[٤٢]؛ أو كما سبق أن قرر طه حسين: ان نقتبس الحضارة الأوربية، خيرها وشرها، حلوها ومرها.

ولتحقيق هذا الحضور الكياني الكلي يتحتم علينا: «اقتباس الآلة واستخدامها في استثمار مواردنا على اوسع نطاق ممكن» بما يكفل: «تهديم القبلية والاقطاعية وسواهما من النظم القائمة في وجه القومية»، وكذلك «فصل الدولة عن التنظيم الديني فصلا مطلقاً» و «تدريب العقل وتنظيمه بالاقبال على العلوم الوضعية والتجريبية»، وبالاجمال: «فتح الصدر واسعا لاكتساب خير ما حققته الحضارات الانسانية من

---

(٤٠) المصدر ذاته: ٤٦.

(٤١) المصدر ذاته: ٤٧.

(٤٢) قسطنطين زريق، معنى النكبة (١٩٤٨)، ص ٥٠.

قيم عقلية وروحية واثبت صحتها الاختبار الانساني الجاهد - فكرا وعملا - لبناء الحضارة»[٤٣].

ثم تشارك العلمانية الأصولية في نقض مبدأ التكافؤ التوفيقي بين النقل والعقل، ولكنها على النقيض منها تتخذ العقل وحده معيارا أعلى وقيمة نهائية، وتحكّمه تحكيما قاطعا في تقرير المسائل القيمية وحتى في غربلة جوهر التراث النقلي ذاته، ذلك «ان من تقاليدنا ما هو زائل، وهذا سيتهدم وينهزم امام قوى الحضارة الحديثة، سواء شئنا ام ابينا. اما الصحيح الباقي الموافق لهذا الزمان، بل لكل زمان، فهذا لا نستطيع ان نكتشفه ونفصله عن الفاسد الزائل، ونتمثله في حياتنا الحاضرة تمثلا تاما محييا، الاّ بفعل العقل المتحرر المنتظم الذي يجب ان **نقتبسه من المدنية الحديثة** ونبني انقلابنا على اساسه»[٤٤].

من الاهمية بمكان ان نلاحظ هنا انه حتى «الصحيح الباقي» من تراثنا لن يشهد بذاته لذاته، ولن يتم تمثله واحياؤه الا «بفعل العقل المتحرر المنتظم الذي يجب ان نقتبسه من المدنية الحديثة»، وبشهادته.

فبه لا يبقى العقل الانساني مجرد قوة موازية لقوة الوحي تتوازن معها وتتعادل - كما في التوفيقية - وانما يصبح - وحده - القوة العليا المصححة، الناقدة، المحيية، البانية.

ذلك ان العقل والوحي في عرف هذا الاتجاه العقلي العلماني من طبيعتين مختلفتين متناقضتين وعندما يتم: «ربط العلل الطبيعية او البشرية بالمشيئة الالهية... نحسّ بالتكلف والتصنع، **وبعدم انسجام المقدمات والنتائج، وبمحاولة فاشلة للتوفيق بين مذهبين ينطلقان من موقفين مختلفين، بل متناقضين**. فمن الخير اذن ان تجلى هذه المواقف الاولية، وان ترسم الخطوط الرئيسية الفاصلة بين الاتجاهات المختلفة»[٤٥].

---

(٤٣) المصدر ذاته: ٥٠ - ٥١.

(٤٤) المصدر ذاته: ٥٢.

(٤٥) زريق، في معركة الحضارة (١٩٦٤)، ص ١٩٦.

وهذا العقل ليس الاداة الاساسية للمعرفة فحسب، لكنه المحرك الاقوى لمسيرة التاريخ والحضارة: «اذ عندما يغلب العقل على امره تخبو الفاعلية الحضارية بمجموعها غير ان العقل لا يرضى هذا الوضع بل **يثور** عليه. فاذا تكاثفت عليه عناصر الكبت.. وجد لنفسه منافذ وشق طرقا في مجتمعات اخرى، **ففعل** فيها انشاء وتطويرا... ومدها باسباب القوة والازدهار»(٤٦).

تتجمع عناصر هذا الموقف العقلاني الشامل لتصبح محكاً للثورية العربية المعاصرة:«ان العقلية الثورية الصحيحة هي التي تتخذ ثورية العقل مثالا لها ودليلا. اننا نعتبر العقل عادة مثال الهدوء والاستقرار، ولكنه في الحقيقة، **فاعل ثوري**،بل لعله **اعظم** الفواعل الثورية في الحياة الانسانية وتاريخ الشعوب»(٤٧).

وعلى ضوء هذا الاعتبار لا يبقى من معنى للتأليف بين روحانية الشرق ومادية الغرب لاستخراج النظام الامثل: «فلا روحية اليوم في الشرق ولا مادية في الغرب. واما عنصر الرقي فهو الروحية ذاتها وهي اليوم قائمة في الغرب. ومثالها الحي هو الحضارة الغربية الحديثة التي يتحتم على كل أمة تبغي الحياة والنمو ان تأخذ بها»(٤٨).

وكما تصر الأصولية على ان الاسلام نظام شامل لا يقبل التجزئة، تصر العلمانية بالمقابل على: «ان هذه الحضارة (الحديثة) بكل ما تحويه من علوم وفلسفات وفنون وأخلاق وعادات، **وحدة لا تتجزأ**، فلا يجوز بترها باقتباس بعضها ولفظ بعضها الآخر... **والاخلاق هي اول ما يجب اقتباسه منها**، لقيامها على الحرية والتبعة بدلا من القسر، اي على تمثل القيم، المصدر الحقيقي العميق للنهضة الغربية الحديثة... ولكن لنحذر الخطأ: يجب الالمام بهذه الحضارة في كليتها، اي ادراك روحها وجوهرها قبل الحواشي والقشور»(٤٩).

---

(٤٦) المصدر ذاته:١٧٢.

(٤٧) زريق، معنى النكبة مجددا (١٩٦٧)، ص ١٢١.

(٤٨) محمد وهبي، أزمة التمدن العربي (١٩٥٦)،ص ٨٦–٨٧.

(٤٩) المصدر ذاته: ٨٧–٨٨.

وعلى الرغم من تأكيد المعتدلين من اصحاب هذا الاتجاه بأنه: «ليس معنى هذه العلمانية انكار الدوافع الروحية او الكفر بالله تعالى»[٥٠]،

فان العقلية الوضعية التجريبية - بالذات - اذا اخذت امتدادها الكامل تصل في النهاية الى دحض «خرافة الميتافيزيقيا» - اي ضمنا «خرافة» الدين. ذلك ان «الميتافيزيقي» اذا حاول ان يستنبط: «من مقدمات حسية نتائج عن حقيقة اخرى خارجة عن نطاق الحس» يستحيل عليه ان يستدل: «على وجود شيء او صفة مما يخرج عن نطاق التجربة... واذن فلا هو يقول عبارات تركيبية كالتي يقولها العلماء الطبيعيون، ولا عبارات تحليلية كالتي يقولها علماء الرياضة. فأي نوع من الكلام يقول؟ كلام الميتافيزيقي لا يحمل معنى»[٥١].

وعندما يتحول هذا الموقف الوضعي التجريبي الى الماركسية - تحت تأثير التطورات الاجتماعية - يصبح موقفه من هذه المسألة اكثر صراحة: «ان الدين، كما يدخل في صميم حياتنا، وكما يؤثر في تكويننا الفكري والنفسي، يتعارض مع العلم، ومع المعرفة العلمية قلبا وقالبا، نصا وروحاً»[٥٢]. وعليه فالموقف «الجذري» يتمثل في وجوب: «تدمير الوجود التقليدي ككل، في شتى نظمه السياسية والاجتماعية والعقائدية»[٥٣] وضمن هذا المنحى تتقرر اولوية المادة: «انت تسأل عن علة وجود السديم الاول وتجيب بأنها الله، وأنا أسالك بدوري، وما علة جود الله؟ وستجيبني بأن الله غير معلول الوجود. وهنالك أجيبك: ولماذا لا نفترض ان المادة الاولى غير معلولة الوجود. وبذلك يحسم النقاش دون اللجوء الى عالم الغيبيات، والى كائنات روحية بحت لا دليل لدينا على وجودها»[٥٤]. كما يطرح المسألة صادق العظم .

لعل في هذه المحاورة الوجيزة ما يرمز الى لب الصراع بين الأصولية الفكرية والعلمانية، ويلخص المعركة بينهما، ويجسد المواجهة الثنائية الحاسمة التي تولد منها

---

(٥٠) زريق، نحن والتاريخ (١٩٥٩)، ص٣٧.

(٥١) زكي نجيب محمود، خرافة الميتافيزيقيا (١٩٥٣)، ص ٨٢.

(٥٢) صادق العظيم، نقد الفكر الديني (١٩٦٨)، ص ٢١.

(٥٣) د. نديم البيطار، من النكسة الى الثورة (١٩٦٨)، ص٥٥.

(٥٤) العظم: ٢٨.

كما رأى د. حسن صعب ما أسماه حركة الثورة الجديدة ومندمجها المنتظر، عندما طرح صورة هذه المواجهة بين من أسماه (الماركسي) ومن أسماه (الوهابي) على النحو التالي: «الثورة حركة الانسان لالغاء هذه الثنائية، والانطلاق منها الى نظام، يتخذ فيه **كل شيء سيرة جديدة، او** يعود لسيرة قديمة حقيقية كانت ام متصورة. فالانسان الثائر هو **كالماركسي** الذي رأى موت القديم، وآمن بنفسه رسول الجديد وانطلق بهدى هذا الايمان المطلق لتغيير كل شيء. او هو كالوهابي الذي لم ير الا ضلال الجديد ولم يعد يبصر الا مثله الأعلى القديم، فتحرك بجموح هذا الايمان ليهدم كل جديد، ويبعث على اطلاله قديمه المنشود.

«هذان نموذجان متطرفان يمينا ويسارا، ماضيا ومستقبلا -كما يرى حسن صعب- ويتراوح بينهما الفكر السياسي العربي المعاصر وتقوم بينهما مواقف ثورية تتفاوت في مراتب **توسطها**... ولكن **كلية** الرسالة الثورية **التي تخلق النفس خلقا جديدا**، وتحقق لها وحدتها الكيانية... **هي كلية الثورة الوهابية او الماركسية**. ان الاولى هي كلية الايمان بنظام الهي وسعت حكمته كل شيء، والثانية هي كلية الايمان بنظام علمي وسعت معرفته كل شيء. والاثنان يملآن النفس الانسانية، ويشعرانها انها بنظامهما الكلي تقرر مصير الكون، وتجسّم قدر الله او حتمية التاريخ. وكل ما عدا هذين الموقفين... هو تجاوز بين النظامين، او انشطار بين الماضي والمستقبل، **او هو تشوف لنظام جديد** يفوق الاثنين. وهو نظام ما يزال موجودا بالقوة اكثر مما هو موجود بالفعل. وعلى العقل العربي ان يخرجه من حيز القوة الى حيز الفعل»(٥٥).

ولقد كان من المفترض - نظريا - أن يكون الشاغل الاكبر للفكر العربي هو الصراع بين هذين النقيضين حتى يستوعب احدهما العناصر الحية من نقيضه، وينحسم الامر بسيادة احد الضدين بعد ان يتخذ شكل المندمج الجديد، مثلما انتصر الاسلام على الجاهلية بعد ان استوعب ما فيها من عناصر قابلة للبقاء والتشكل الجديد.

---

(٥٥) حسن صعب، الاسلام وتحديات العصر (١٩٦٥)، ٩١-٩٢ (من الطبعة الثالثة).

غير ان سيادة الاتجاه التوفيقي في الفكر العربي الحديث حوّل الصراع الثنائي، المنطقي والطبيعي بين الأصولية والعلمانية (وبين الاخوان والماركسيين) الى صراع مثلث متشابك اكثر تعقيدا، وأبعد عن الحسم الناجز المثمر. ففضلا عن خط الصراع بين الأصولية والعلمانية يقوم خط صراعي آخر متداخل معه بين كل من هاتين الفكرتين من ناحية وبين التوفيقية من ناحية اخرى[٥٦] وهذا بالاضافة الى تنافر العنصرين - الأصولي والعلماني - داخل المركّب التوفيقي ذاته. (وهو ما يفسر انشقاقات الاتجاه الوسطي التوفيقي ذاته الى فروع «تقدمية» او محافظة، معتزلية الروح او اشعرية المنزع).

ونخال ان هذا الصراع المثلث (الأصولي - التوفيقي - العلماني) يمثل قانونا خاصا وظاهرة متفردة في الفكر العربي، لا بد من اخذها بعين الاعتبار في فهمه والحكم عليه. فقد تحدث ارنولد توينبي عن ظهور نموذجين من الرجال في عصور الصراع الحضاري:

أ - الزيلوتي Zealot الذي يرتد الى الماضي او السلف في وجه التحدي الجديد.

ب - الهيرودي Herodian الذي ينفتح على العالم استيعابا للتحدي ذاته[٥٧].

والنموذجان ينطبقان على الأصولي والعلماني في الفكر العربي. ولكنا - من واقع الخصوصية العربية - يجب ان نضيف الى النموذجين، نموذجنا الثالث: «التوفيقي» الذي ليس بالزيلوتي ولا هو بالهيرودي.

---

(٥٦) على الرغم من وجود الامكانية بالقوة، لم يحدث بالفعل ان جرى صراع مباشر حاسم بين الاخوان المسلمين وبين الشيوعيين - العلمانيين لتقرير وجهة الامة. ان الاتجاه الوسطي التوفيقي يبرز في الوقت المناسب ويتدخل لمنع الانشطار وكبت الصراع بصيغته التعادلية. (مثلما ظهرت الناصرية بمصر والبعث بالمشرق). وتتحالف التوفيقية مع الاصولية حينا لضرب العلمانية، ومع العلمانية حينا آخر لكبح الاصولية. وهكذا. وهي لهذا السبب تبدو«تقدمية» تارة، «محافظة» تارة اخرى. غير ان استمرار هذا النوع المزدوج من الصراع من شأنه ان يؤدي في النهاية الى نشوء جبهة اسلامية علمانية على الجانبين لمواجهة التوفيقية.

(٥٧) انظر تطبيق هذه النظرة على الاسلام الحديث في:

A. Toynbee, Civilisation on Trial, pp. 185-212.

والواقع انه كائن مزدوج ومزيج غريب من الكائنين. فالتوفيقي هو ذلك الكائن الذي يعيش بعقل هيرودي اقرب الى التفتح، وقلب زيلوتي اقرب الى التحفظ*. وهو بسبب هذه الازدواجية يقاتل الهيروديين العلمانيين بقلبه الزيلوتي شبه الاصولي، ويقاتل الزيلوتيين الأصوليين بعقله الهيرودي شبه العلماني. وهو للسبب ذاته يعاني نزاعا داخليا بين ميل العقل للتحرر وميل القلب للتحفظ، فيعيش تراجيديته تحت قناع التوفيق.

وليس وصفنا هذا محاولة لرسم نموذج تجريدي متخيل. فهناك ناحية واقعية غامضة ومعتمة في الحياة الاعتقادية لكبار التوفيقيين تكشف لنا - اذا التقطنا شواهدها النادرة من مصادر البحث وانعمنا النظر فيها - عن حقيقة ذلك التوتر العقيدي المكبوت المضطرب، وذلك الصراع المضمر بين الزيلوتية والهيرودية، الذي حالت النزعة التوفيقية دون ظهوره بشكل صحي وعلني، فبقي بقعة ظلّ معتم تبعث على التساؤل والحيرة، بدل ان يظهر الى النور باعتبار كونه معاناة نفسية وفكرية مشروعة من اجل تعميق الايمان: «قال: أولم تؤمن؟ قال بلى، **ولكن ليطمئنّ** قلبي - قرآن كريم: البقرة/ ٢٦٠».

ففيما يتعلق بعقيدة محمد عبده: «كان هنالك حتى بين من عرفوه جيدا، وأحبوه من تساءل عن مقدار اقتناعه **الشخصي** بحقيقة الاسلام»[٥٨].

فقد ذهب اللورد كرومر الى القول انه كان من الميالين الى مذهب اللاأدرية agnostic[٥٩]، وذكر عنه الليبرالي الانجليزي بلنت Blunt، المتعاطف معه ومع القضية المصرية: «اخشى ان يكون ايمانه بالاسلام ضعيفا ضعف ايماني بالكنيسة الكاثوليكية»[٦٠].

---

* وبسبب هذا الإزدواج: «يختلط الامر بين (التجديد) و (المحافظة)، وبين (التقدمية) و (الرجعية)، ولا يعرف ما ذا كان هؤلاء الداعون مجددين في ثياب المحافظة او محافظين تحت ستار التجديد...» - قسطنطين زريق، في معركة الحضارة: ٢٤٢.

والحق ان التقدمية تاتي هذه الحركة التوفيقية من حيث ياتيها التخلف. فهي في تعصبها للعقل استطاعت ان تقضي على جملة من التقاليد الجامدة. وهي في تعصبها للعقل اعطته مفهوما كلاميا وثوقيا قد تخطاه العصر واهمله» - خليل حاوي، العقل والايمان (مخطوط)، ص ١١٢.

(٥٨) البرت حوراني، ص ١٤١ (من الاصل الانجليزي)، ص ١٧٥-١٧٦ (من الترجمة العربية).

(٥٩) Cromer, Modern Egypt, Vol, 2.pp 179-180 Blunt, Diaries P. 346.

(٦٠) Blunt , Diaries, p. 346.

ومن ناحية اخرى لامه نقاده السلفيون لتساهله في اتمام الفروض الدينية، بما في ذلك فريضة الصلاة(٦١).

وهذه الشكوك، رغم ما يناقضها من جهاده المشهود وحسن بلائه – فكرا وعملا – في سبيل الاسلام، فانها «لم تخل تماما من الحقيقة»(٦٢).

اما عباس محمود العقاد، ابرز التوفيقيين المعاصرين، فقد: «بدأ حياته وكأن العقيدة الدينية **لا تشغل مكانا في قلبه**، ثم ينتهي به الامر الى الدفاع عن الاسلام في حماسة وحرارة»(٦٣).

ولا غرابة في هذا التطور، ولكن كيف **تم التحول** من اللامبالاة – على اقل تقدير – الى اليقين التام؟ اين هي خطوات الطريق ومراحل المعاناة في كتابات العقاد؟ خاصة وان الرجل كان: «**في اول الامر** يكثر من توبلة كلامه **بالكفريات**»(٦٤).

وعلى الرغم من النبرة اليقينية العالية التي تسود اسلامياته، فان العقاد ذاته قد كشف في لمحة عابرة – لكنها دالة – عن هذا الجانب من معاناته الاعتقادية. يلمح في مقدمته لكتاب عبقرية محمد (١٩٤٣) – وهو الكتاب الاول في سلسلة اسلامياته – الى ما مرّ به من قلق اعتقادي وكأنه يعلل لعارفيه بايجاز سبب تحوله الى الكتابة اليقينية في الدين: «اين كنا قبل تلك السنين الثلاثين (بين ١٩١٣ –١٩٤٣)... انها مسافات في **عالم الفكر والروح** لو تمثلت مكانا منظورا لاخذ المرء رأسه بيديه **من الدوار** وامتداد النظر **بغير قرار**. كم رأي ؟ **كم مذهب**؟ **كم وسواس**؟ **كم محنة**؟ **كم مراجعة**؟ كم **زلزال** يتضعضع له الكيان **وتميد معه الدعائم** والاركان؟ كم وكم في

---

(٦١) رشيد رضا، تاريخ الاستاذ الامام: ١/١٠٤٢.

(٦٢) حوراني: ١٧٦ (الترجمة العربية)، وجدير بالذكر ايضا ان استاذ عبده، جمال الدين الافغاني، كان يميل الى الماسونية. ومن هذا المنطلق دعا الى توحيد اليهودية والمسيحية والاسلام في ديانة واحدة، وقال هذه نبوءة اكتبوها على الاهرام وسيكشفها المستقبل. (وهي دعوة غير مقبولة اسلاميا). كما كان الافغاني يستبيح في سلوكه الشخصي حضور المشارب (البارات) والتحدث الى فتياتها الاوربيات. اما شربه الجعة ففيه قولان. انظر: عبد القادر المغربي، جمال الدين الافغاني: ٤١–٤٢.

(٦٣) فتحي رضوان، عصر ورجال، ص ٢٣٠ جدير بالذكر ان فتحي رضوان شخصية مصرية سياسية وفكرية معروفة، فقد كان رئيس الحزب الوطني الجديد، وتولى وزارة الارشاد القومي في عهد الثورة (١٩٥٧) وهو يؤرخ للعقاد عن معرفة بينهما. وإن كان يختلف معه سياسياً.

(٦٤) المصدر ذاته: ٢٢٩.

ثلاثين سنة مما يطرق نفسا لا تعفيها الحياة من التجارب والعوارض لمحة عين في نهار؟ وكم لذلك كله من اثر في توطيد الرأي وتهدئة الثوائر، وتجلية الغبار؟»[٦٥].

لعل هذه الاشارة الوجيزة والحيية هي الاعتراف الوحيد المباشر في اسلاميات العقاد الى تلك الرحلة الطويلة المليئة بالاشواك التي قطعها من الشك الى اليقين على مدى ثلاثين عاما من «مسافات عالم الفكر والروح». وهي اشارة لا تزيد في حجمها وتعميمها عن اللمحة التي اوردها الغزالي في «المنقذ» عن الجانب النفسي من شكوكه، وان كان الغزالي اكثر اسهابا بطبيعة الحال في عرض تساؤلاته الفكرية[٦٦].

ان نشوء هذا الاشكال العقيدي في صميم الفكر الاسلامي مرده، على الارجح، عدم الاعتراف بمكان مشروع لعنصر الحيرة والقلق داخل التجربة الايمانية باعتباره جزءا من صيرورتها، وعاملا مصاحبا لازما لاكتمالها ونضجها. (حيث لا وجود لمفهوم السقوط او الخطيئة الاصلية في الاسلام). وبالقطع فان هذه الشواهد التساؤلية لا تمس صحة اسلام اصحابها، والمسألة تتلخص في غياب القنوات المشروعة لاستيعاب رافد الحيرة المخلصة ضمن ينابيع التجربة الدينية .

ولهذا يتم كبت هذا العنصر – المعبر عن الضعف الانساني – وتغطية آثاره ودوره لان الكشف عنه تحت دائرة الضوء يؤدي الى التصادم مع النص الظاهر[٦٧].

كما وتفرض النزعة التوفيقية، من جانبها حصر آثار هذا العنصر التساؤلي في اضيق نطاق ، اذا لم تحتم الغاءه تماما. فلكي يتم التوفيق وتستقر صيغته يجب التغلب على كل انواع التعارض والثنائية، وعلى الاخص ثنائية الحيرة والايمان ونحسب ان هذا ما جعل التوفيقيين يلخصون عقائدهم الايمانية –ذهنياً– وكأنها

---

(٦٥) العقاد، عبقرية محمد: ١٠–١١.

(٦٦) ويمثل مصطفى محمود نموذجا معاصرا آخر للانتقال من الشك الى اليقين بين كتابه الالحادي «الله والانسان» (١٩٥٥) وكتابه الايماني «رحلتي من الشك الى اليقين» (١٩٦٩). غير ان هذا الكاتب بعد انتقاله الى ايمانه المعلن يلغي مبررات تجربته الشكية التي اوصلته الى الايمان وينكر اثرها في صيرورة معاناته الايمانية ويصفها بانها كانت غرور شباب، واظهاراً للتعالم والمعرفة، ورغبة في التفوق الخطابي والتميز الفكري، لاغير.

(٦٧) لا تخلو حياة القادة الروحيين في الاسلام من تجارب صوفية عميقة تتضمن جانبي المعاناة الايمانية. غير ان التقليد اقتضى ان يلزم هؤلاء جانب الحذر الشديد في فتح مجال التجربة الصوفية امام سائر المسلمين، بحيث ظلت هذه التجربة قصرا على الخاصة او خاصة الخاصة. فالغزالي يعتبر التصوف طريق الحقيقة لكنه شديد التنبيه الى محاذيره ولسان حاله يردد: فظن خيرا ولا تسأل عن الخبر (المنقذ: ٣٩–٤٠).

وعلى الرغم مما في حياة محمد عبده من انفتاح على التراث الروحي في الاسلام، ومن ذوق صوفي، فقد رفض الموافقة على طبع كتاب «الفتوحات المكية» لابن عربي منعا لبلبلة العقيدة (المنار، مج٧، (١٩٠٤–١٩٠٥) ص ٤٣٩).

ثوابت نهائية قاطعة أو حقائق معطاة بكاملها منذ البدء، وليست نتيجة معاناة طويلة وثمرة بحث وتنقيب وتمحيص وتساؤل.

* * *

واذا كان مما يناقض روح الاسلام التسليم بحقيقة الصراع المستديم في الكون، فان قبول التوفيقية الاسلامية بالمفهوم الجدلي لا يعني تخليها عن فكرتها المثالية في التوحيد ذلك ان الجدلية – خاصة في منشئها الهيجلي الروحي – تسعى بدورها الى خلق وحدة جديدة ارقى وارفع من الوحدة السابقة. وما الصراع بين الضدين الا سبيلها الحتمي لايجاد تلك الوحدة الكلية المنشودة، التي تسعى اليها التوفيقية ذاتها في بحثها عن «وحدة الحقيقة».

وعليه فقد يكون من سبل التجديد في الفكر الاسلامي اتاحة حرية التفاعل الجدلي – الطبيعي والحتمي – بين نقائض هذا الفكر وعلى الاخص بين نقيضيه الرئيسين : السلفية والعقلانية (٦٨). وذلك كي يتمازج ما في الاولى (السلفية) من كينونة وثبات واصالة مع ما في الثانية (العقلانية) من صيرورة وتغيّر وجدة، ويصبح التوفيق بينهما مستوعبا جانبي الحقيقة في سبيل الوصول الى «وحدة الحقيقة».

ولا نحسب ان مثل هذا الاستيعاب الجدلي سيعني بالضرورة تحطيم التوفيقية بصفة نهائية. اذ ان هذا الصراع – المقنن بقوانين الجدل – من شأنه ان يؤدي في النهاية الى توليد **المندمج الجديد** بين النقيضين بصورة طبيعية. وهذا ما سيوفر النواة الصلبة والقاعدة المتينة للتوفيقية المتطورة المنشودة. تلك التوفيقية التي ستتمكن اخيرا من الملاءمة بشكل خلاق وفعال بين فكرتها التوحيدية الام وديالكتيكية العصر الحديث وستعيد توحيد عنصريها – التراث والمعاصرة – بصيغة تختلف عن الصيغ الراهنة في الفكر العربي (٦٩).

---

(٦٨) يرى الدكتور زريق ان نقائض الفكر العربي: «ستظل ناشبة... متنافرة متناحرة حينا، متقاربة متآلفة حينا آخر... ولكن الاصطراع سيظل قائما وأن اختلفت اشكاله وتبدلت الوانه» – انظر: الفكر العربي في مائة عام: ٦٤٤. وهذا يعني ان تصالحية التوفيقية لن تكون مجدية وحدها ولا بد من استيعاب جدلي.

(٦٩) من المفيد ان نلاحظ ان الاسلام وان طمح دائماً الى التوحيد، فانه لم يتخل عن ذلك القسط الضروري من روح الصراع اللازم لتحقيق مطمحه التوحيدي، بل انه وضع واجب الصراع في صلب شريعته (فريضة الجهاد بابعادها الاخلاقية النفسية، والعقيدية الفكرية، والنضالية السياسية).

ان الصراع بين الخير والشر في الاسلام مظهر جدلي (الجهاد الاكبر: جهاد النفس الامارة بالسوء). وان في حث الاسلام على الجهاد المباشر، اي اقراره لمشروعية القتال العقيدي، وتحتيمه لواجب تبليغ الدعوة للعالم كله، ما يدل على تسليمه بوجود صراع فكري – سياسي في هذا العالم. كما ان دعوته المسلم لخوض هذا الصراع بالحكمة والموعظة الحسنة حينا، وبالحرب المقدسة حينا آخر، اعتراف عملي منه بواقع التضاد في التاريخ – رغم وجود ارادة واحدة عليا – وبأن خوض هذا الصراع الارضي التاريخي هو السبيل الى هيمنة تلك الارادة وانتصارها في النهاية. أي ان الاسلام توفيقية ايجابية مع العالم وليس تصالحية سلبية حيال شروره. وقبل تحقيق التوافق، لا بد من المجاهدة والصراع.

(١٥)

ونحن اذا دققنا في أبرز التيارات الفلسفية الوافدة التي تفاعل معها الفكر العربي المعاصر في العقود الأخيرة نجد ان مفهوم الجدل – الديالكتيك – يمثل حجر الرحى في عملية التفاعل الجارية. وتتوافر لدينا مجموعة من الارهاصات والمؤشرات الدالة على ان هذا الفكر – في جانبيه الديني والاجتماعي – كان على وشك ان يستوعب ذلك المفهوم، ويطبقه على اطروحاته الذاتية وموضوعاته التراثية بما يفتح – اخيرا – مجال المقاربة المنتظرة بين الاساس التوحيدي للاسلام والاساس الديالكتيكي للعصر.

جرى هذا التفاعل بتأثير فلسفتين:–

١– الفلسفة الوجودية (الذاتية) بشقيها الالحادي والايماني.

٢– الفلسفة الجدلية (الموضوعية) بشقيها الهيجلي والماركسي.

وعلى الرغم من الصراع القائم بين هاتين الفلسفتين في النظر الى الوجود والعقل والانسان – منذ ان انتقد كيركجارد موضوعية هيجل الى ان انتقد سارتر قطعية ماركس[٧٠] – فان ميزة مشتركة وعميقة توحد بين تأثير الوجودية وتأثير الجدلية في الفكر العربي.

ذلك ان الفلسفتين – معاً – تحملان بذرة الصراع والتناقض (في النفس او الوجود) بصورة اخطر واكثر جذرية مما حملتها المؤثرات الاوروبية السابقة التي نفذت الى الفكر الاسلامي من قبل.

---

(٧٠) تراجع معالم الصراع بين الفلسفتين في الفكر العربي:

١– من وجهة ماركسية اظهارا لتهافت الوجودية: د. انور عبد الملك، دراسات في الثقافة الوطنية: ١٠٥–١١٣، و: صلاح المختار، بعض القضايا الايدولوجية للبرجوازية الصغيرة: ١٥٣–١٧٥.

٢– ومن وجهة وجودية في انتقاد مادية الماركسية وسلطويتها في: د.عبدالله عبد الدايم، الوطن العربي والثورة: ٤٣–٤٤.

٣– من وجهة كيركجارد في التوتر الدائم ونقده لديالكتيك هيجل في رفعه التوتر بالوحدة. في: د. عبد الرحمن بدوي، الزمان الوجودي: ٢٨– ٣١.

فالوجودية تحمل معها جدلية ذاتية للنفس البشرية بين عناصر الشك واليقين، والفراغ والامتلاء، والهلاك والخلاص، بحيث يعتمل التوتر والصراع في صميم هذه النفس وفي صلب معاناتها لمختلف مستويات الوعي الوجودي بما في ذلك مستوى التجربة الدينية.

اما التراث الهيجلي – الماركسي فيحمل معه جدلية موضوعية على صعيد الكون والطبيعة والتاريخ والواقع الاجتماعي والوعي الفكري، سواء ارجعنا منطلق هذه الجدلية الى الروح، كما لدى هيجل، او الى المادة، كما لدى ماركس.

واذا ما تحقق استيعاب الفكر التوفيقي للجدلية الذاتية الوجودية المؤمنة في نطاق التجربة الدينية، وتحقق استيعاب الفكر الفلسفي والاجتماعي الاسلامي للجدلية الموضوعية في نطاق الوجود والتاريخ والمجتمع، فقد يمثل ذلك المدخل الحقيقي لايجاد القاعدة المشتركة بين الاساس التوحيدي التراثي والاساس الديالكتيكي العصري.

وهنا تواجه التوفيقية منعطفها الحاسم المتمثل في تطعيم توحيديتها بجدلية العصر، وفي تحويل توترها بين الثنائيات والاضداد، الذي ظل مضمرا غير مشروع الى توتر جدلي صحي ظاهر له مكانه الطبيعي المسلم به في اطار النظرة التوحيدية الشاملة. ومما هو ذو دلالة ان تفاعلاً بهذا الاتجاه قد حدث وان لم يكن تحت المسميات المباشرة لهذه الاتجاهات.



فيما يختص بالجدلية الوجودية الذاتية في شقها الايماني نجد بوادر الوعي بأهميتها ودورها في المعاناة الايمانية الداخلية، لدى مفكر اسلامي معاصر (هود. عماد الدين خليل) ملتزم بالتصور الاعتقادي الشامل للدين، ويمثل فكره تطويرا لفكر سيد قطب(٧١).

---

(٧١) هو الدكتور عماد الدين خليل الاستاذ بجامعة الموصل. من اهم مؤلفاته الاسلامية: ملامح الانقلاب الاسلامي في خلافة عمر بن الخطاب (١٩٧٠) – في النقد الاسلامي المعاصر (١٩٧٢) – لعبة اليمين واليسار (١٩٧٢) – تهافت العلمانية (١٩٧٥)، والكاتب ينطلق من التصور الاعتقادي الاسلامي الشامل على خطى سيد قطب، غير ان تفكيره ملقّح بمؤثرات الحداثة بشكل اعمق من سلفه. ويعود تاريخ الشواهد التالية اعلاه الى عام ١٩٧٢.

يقـول «ان التـوتر الداخلي من العـوامل الفـعـالة فـي نشـوء التـجـربة والـرغـبـة في التعبير، التوتر الذي ينشـأ عن الالم الذي ينبثق بدوره عن عدم الانسجام بين الانسان والعالم، هذا التوتر قدم لنا شخصيات كبيرة من الابداع.... فهل يعني هذا ان اي نظام يحـاول ازالة عدم الانسجام بين الانسـان والعـالـم، سـوف يقضـي على عـامل من اشد عوامل التوتر حيوية... هل ان الاسـلام بتنظيمه المعجز للعلاقة بين الانسـان والعالم.. قـد دفن الى الابد مأساة سـوء التـفـاهـم بين الانسـان وهـذه القيم، ومن ثم قـضـى على آلامه وتوتره وعذابه؟....

«الجواب هو النفي ...لقد قضـى الاسـلام على التـوتر بشكله البدائي الهدام، ولكنه خلق في اعماق المؤمنين توتـرا من نوع جديد، عميق، بعيد الاغـوار يعرف هدفه معرفة يقينية، ووضـع امامه غايات واهدافا شـتى تثير وجوده، وتبعث الـتوتر في عصب كيانه[٧٢].

وهذا التـوتر الباطني العميق الذي يسـتبصـره الكاتب في الاسـلام هـو كصـيرورة التجربة الوجـودية على مسـتويات متصـاعدة، وهو مفـتوح كالطريق الصـوفي الى اللامتناهي: «وهذه الاهـداف والغايات بعضـها يستريح اليه المتعبون سريعا، واخرى في منتـصـف الطريق لمن يسـتطيع ان يسـيـر طويلا، والاخرى في المدى البعـيد وراء مجالات الرؤية المباشـرة والحركة المحدودة بـاطارات الزمان والمكان، تتقطع دونها انفاس الذين لم يعرفوا الاشـواك ولـهيب الصـحـراء، الطريق الذي ما قطعه في النهاية الا نفـر مـعـدود امـتلكوا من التـوتـر اقصـاه، ومن الارادة حـدها الاعلى، ومن الشـوق واليقين اعمق اعماقه»[٧٣].

هذا التـحـسس بالتوتـر الوجودي في الفكر الاعتقادي المعاصـر الملتزم بالدين يمثل — فيمـا نرى — ارهاصـا بامكانية التفاعل بين الاسـلام والوجودية المؤمنة، بعد ان ظلت الوجـودية الملـحـدة هي السـائدة بين المفكرين المسلمين في المرحلة الاولى من مـراحل التـأثر، وبعـد ان ظل المعتـقد التقليدي — من ناحيتـه — بمنأى عن مـحـاولات تعـريض الايمان لمثل هذه التـوتـرات الوجودية القلقـة ذات الاعماق غير المتحدة بالنص العقيدي المتحدد.

---

(٧٢) عماد الدين خليل، في النقد الاسلامي المعاصر: ٢٦–٢٧

(٧٣) المصدر ذاته: ٢٧.

ولعل في تراث المتصوفة الاسلاميين الملتزمين بالاطار العام للمعتقد، ما يفتح باب اللقاء بين الاسلام والوجودية المؤمنة. فقد خاض اولئك تجربة التوتر الوجودي – كما يشير الكاتب ذاته – فاستقبلهم: «الملأ الاعلى – بعد رحلتهم المضنية – استقبال الابطال، وألقى عليهم ربهم نوره وبركاته، وأظلهم بظله، ومسح على قلوبهم بيده، فجاء تعبيرهم الباطني والادبي والفني روائع خالدة في بناء الحضارة الاسلامية»(٧٤).

ومن ناحية اخرى، نجد لدى الباحثة القرآنية، الدكتورة عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطئ) في دراستها ظاهرة الانسان على ضوء التصور القرآني (١٩٦٩) وعيا حادا ومتصلا بفكرة العدم والعبث، وبمكان هذه الفكرة في التجربة الوجودية الانسانية الى جانب الفكرة المتفائلة النقيضة لها (في الخلود والبعث والخلاص). بما ينم عن ان اليقين لا يمكن ان يبنى على مقولات نصية ايمانية قاطعة، وان الايمان حقيقة مفتوحة وجهها الآخر معايشة القلق والحيرة املا في المزيد من الايمان. (وذلك فحوى المعاناة الوجودية المؤمنة)(٧٥).

تقول: «ان البشرية على طول ما جاهدت مستبسلة للفرار من فكرة العدم، لبثت على مدى الحقب والادهار غير مطمئنة الى تلك المحاولات القديمة التي التمست بها الامل في الا يكون الموت هو النهاية الاخيرة لقصة الانسان»(٧٦).

وهذه المعايشة الانسانية لهمّ العدم لم تضع لها رسالات السماء ايضا نهايتها المأمولة، اذ ان «بقية من الشك والحيرة ظلت تساورها وهي تصغي الي وعد السماء فتحرمها طمأنينة القلب وراحة العقل(٧٧).

---

(٧٤) المصدر ذاته: ٢٧.

(٧٥) تكشف الكاتبة انها عادت الى تدبر ايات القرآن في الانسان اثر فاجعة شخصية على ضوء هذا الهاجس الملح الذي لا تخفي نبرته الوجودية: «فيم كانت هذه المرحلة الطويلة على الجسر المعلق ما بين الحياة والموت، لا يدري فيها الانسان موضع قدمه في الخطوة التالية، وفيم كانت تلك المجاهدة الصعبة من اجل اكتشاف سر الذات اذا كان مكتوبا عليّ ان افقدها في لحظة مروعة تسلمني الى التبدد والضياع» – مقال في الانسان: ٧.

(٧٦) المصدر ذاته: ١٢٧.

(٧٧) المصدر ذاته: ١٢٧.

والى يومنا هذا بقي: «الاقناع بحياة اخرى بعد الموت، مسألة بالغة الصعوبة، اذ يشق على الانسان ان يتصور رجعة الحياة بعد ان تفنى الاجساد. والذين سبقونا الي المقابر لم يعد منهم عائد يحدثنا عما هناك، والعلم عاجز حتى اليوم عن اقتحام تلك المنطقة الغيبية المجهولة ...»[٧٨].

وبالنظر الى تواجد هذا البعد العدمي العبثي في الشعور الانساني الى جانب البعد اليقيني الارفع فقد: «حرص كتاب الاسلام على الاستجابة الى ما ظلت البشرية تلتمسه من اقتناع بامكان تحقق املها البعيد، مقدرا ما في طبيعة الانسان الرشيد الواعي، من ميل الى الجدل، ومقررا حقه في ان يطلب ما يطمئن به قلبه، ولو كان متعلقا بمسألة غيبية. وللانسان اسوة في ابراهيم عليه السلام، وقد تلا علينا القرآن من حديثه: (واذ قال ابراهيم رب ارني كيف تحيي الموتى، قال او لم تؤمن، قال بلى ولكن ليطمئن قلبي). ولم يجرح هذا السؤال ايمان ابراهيم، ولا حرمه شرف اصطفائه نبيا وخليلا»[٧٩].

ومن منطلق هذه المعاناة الابراهيمية الحائرة والباحثة عن مزيد من الاطمئنان امام الحضور الالهي ذاته (وهي معاناة بدأ بها التراث الابراهيمي كله)، يبرز التساؤل: «ماذا قدم الدين في ختام رسالاته ليريح البشرية مما طالما اضناها من حيرة وقلق، وهي تقاوم فكرة العدم، وتتشبث بالرجاء في الا يكون وجودنا في الدنيا عبثا ينتهي بضجعة القبر»؟[٨٠].

وتتقرّر في الجواب شرعية الحيرة المخلصة: «ان كتاب الاسلام...... يقدر حاجة الانسان الى برهان يقنعه بالحياة الاخرى، ويتوقع جدله في هذه المسألة الغيبية: وكان الانسان اكثر شيء جدلا»[٨١].

---

(٧٨) المصدر ذاته: ١٢٤.
(٧٩) المصدر ذاته: ١٢٧–١٢٨.
(٨٠) مقال في الانسان ١٢٨.
(٨١) المصدر ذاته: ١٢٤، ان آية الجدل الانساني هذه: «وكان الانسان اكثر شيء جدلا» ستكون ذات ايحاء متنوع للفكر العربي المعاصر في محاولته استيعاب مفهوم الجدل. انظر مثلا: محمد عيتاني، القرآن في ضوء الفكر المادي الجدلي: ٣٠.

ان في مثل هذه الاشارات – في الفكر الاعتقادي الملتزم – الى مشروعية التوتر الداخلي في التجربة الدينية، وان في تدبر ايات القرآن علي ضوء معاناة الانسان للبعد العدمي العبثي الملازم ضمنا للبعد اليقيني الارفع في صيرورة المعاناة الايمانية، ان في هذا كله ما ينم –عن بداية تقبل تيار من الفكر الاسلامي للجدلية الذاتية (الوجودية المومنة) بدمج عنصر الحيرة في صلب عملية الايمان، وبتحرير الايمان من قطعية النص. وذلك كي لا تبقى الغصة الوجودية المشروعة والمصاحبة للدافع الايماني خارج دائرة الايمان، وانما تصبح جزءا عضويا منها، واجتهادا يؤجر عليه المؤمن الحائر في كدحة لملاقاة ربه.

ذلك ان معاناة البحث المخلص عن الحقيقة حق الانسان يؤدى باستحقاقه واجب الايمان وفرض اليقين. والدين الكامل – كما لاحظ بسكال – هو الذي يسع العنصرين المتضادين في الطبيعة الانسانية (الحيرة واليقين) وينظم العلاقة بينهما[٨٢].

في الوقت الذي ينفسح فيه المجال لهذه الجدلية الذاتية في التجربة الدينية، نجد ارهاصات تقبّل الجدلية الموضوعية تأخذ في الظهور على صعيد الفكر الديني التجديدي والفكر الاجتماعي المتصالح مع جوهر الدين.

ونرى ان ثمة ثلاثة اسباب تجعل من الهيجلية فلسفة مقبولة وذات جذب خاص بالنسبة الي الفكر العربي ونزعته التوفيقية. هذه الاسباب هي:–

١– ان هيجل وان قال بالديالكتيك، اي بمبدأ التناقض في صميم كل موجود، الا انه حدد هذا القانون وضبطه بغاية السعي نحو الوحدة الجامعة. اي انه ليس صراعا مستديما، ولا صراعا دون غاية. وغايته على وجه التحديد تقتضي انحلاله وتحوله الى ما هو ارفع منه، في المندمج التوحيدي، اي في الوحدة المتخطية لمستوى الصراع الذي ينتهي بعملية الرفع. والرفع في الهيجلية عنصر هام يوازي الجدل ويمثل غايته. وهو تلك الوثبة التوحيدية الخلاقة في

---

(٨٢) Pascal, Thoughts on Religion and Philosophy, pp. 93-96, 143-144.

حيث يقول «ان الدين الحق يجب أن يتوجه الى الانسان في عظمته وفي بؤسه، وان يوجهه الى تقدير نفسه واحتقارها، الى محبتها وكرهها».

الجدلية عندما ينتهي التقابل بين الضدين بانتصار عنصر الايجاب او الوجود على عنصر السلب او اللاوجود، وانبثاق الوحدة الجديدة المتفوقة نوعيا على عنصريها المكونين، والشاملة لهما في خلق جديد(٨٣).

ومفهوم «الرفع» هذا يمكن ان يمثل قاعدة مشتركة بين الهيجلية والتوفيقية لانه يماثل لدى الثانية حالة الانتقال الحاسم من تعارض النظامين او الضدين - موضع التوفيق - الى بداية انصهارهما في الحقيقة المتوحدة الاشمل او المندمج الجديد. ولا ينقص التوفيقية - كي تتطابق مع الهيجلية - الا تسليمها بان ما تعتبره هي من تعارض شكلي ومظهري بين الاشياء والنظم هو حقيقته تعارض جدلي وشرط حتمي لبلوغ «وحدة الحقيقة». وهي نقلة جذرية في كل الاحوال.

٢- ان الهيجلية قد عقلنت الوجود، وعلى رأسه الوجود الالهي والظاهرة الدينية، بحيث غدا التطور الديني للبشرية تجسيدا لفعل العقل الكلي، وغدت أقانيم العقيدة هي أقانيم العقل.

وهذا التوحيد العضوي بين الوحي والعقل يمثل الغاية العليا للفكر التوفيقي منذ القدم، فجاء هيجل ليتجاوز ثنائية العصر الحديث وفصله بين العنصرين - الايماني والعقلي - مع استيعابه لحقيقة الصراع. مما جعل الهيجلية اقرب فلسفات العصر الى التراث الايماني، واغناها بما يحتاجه من تطوير وتجديد.

٣- ان الفكر العربي المعاصر في تأثره بالجدلية المادية وتفاعله معها على الصعيد الاجتماعي - السياسي لا بد له ان يعود الى مصدر هذه الجدلية واصلها اذا اراد ان يتعمقها فلسفيا. وهذا يعني العودة ايضا الى الجدلية الهيجلية الام لاستيعاب عنصرها الدينامي الحركي الذي انطلقت منه الجدلية الاجتماعية.

وهكذا فان الهيجلية **تحيط الفكر العربي بشاطئيها**: ان عاد الى توفيقيته الاصيلة لعقلنة الدين والبحث عن الوحدة فوق الصراع، فالهيجلية نموذج ذلك، وان نزع منزعا ثوريا فان الهيجلية ايضا هي النبع الاصلي للتراث الديالكتيكي.

---

(٨٣) راجع تحليلا مفصلا لمفهوم الرفع لدى هيجل في: عبد الرحمن بدوي، الزمان الوجودي: ٢٤-٣٠.

وفي محاولة فكرية معاصرة (١٩٧٦) لتحديد «موقفنا من التراث الغربي»[٨٤] على اساس معيار نقدي متميّز يعنينا وحدنا – نحن العرب – حاضرا وتراثا، نجد التقويم الانتقالي التالي لعناصر الهيجلية: «تعتبر فلسفة هيجل من اروع ما شهدته الانسانية في تاريخها من مذاهب فكرية، ان لم تكن اروعها على الاطلاق.-كما يرى الدكتور حسن حنفي- فهيجل هو الذي يقسم الفلسفة الاوربية الى حديثة ومعاصرة، اي انه قمة ما وصل اليه الشعور الاوربي. وهو الذي يقسم العالم الى معسكرين رأسمالي واشتراكي، باعتبار ان ماركس من تلاميذه. وهو الذي يغزو آلان من خلال ماركس، البلاد النامية بمنهجه الجدلي الذي اثبت فاعليته وصدقه في التحليل المباشر للواقع، وفي القضاء على التقسيمات المفتعلة والحدود المصطنعة في الفكر والواقع على السواء.

«كما تعتبر فلسفة هيجل من اروع ما خلفته الانسانية لنا من تفكير في الدين. فقد حول هيجل الدين الى فكر، ثم حول الفكر الى وجود. لم يكتف بتأسيس الايمان بالله وبخلود النفس على اساس عقلي كما فعل ديكارت، بل تحدث عن الدين باعتباره هو الفلسفة. كما نظر الى العقيدة باعتبارها هي الوجود. لم يجعل هيجل العقل معارضا للايمان وهادما للعقائد كما هو الحال في فلسفة التنوير لدى المفكرين الاحرار، بل وحّد بين العقل والوحي، واصبح الدين لديه كل شيء وليس له مجال خاص منفصل عن الوجود»[٨٥].

ونتيجة لهذا التقييم لدى حسن حنفي يصبح هيجل رمزا مألوفاً وحميما من صميم تراثنا، ويعود الينا في رداء معتزلي او رشدي او صوفي: «ان هيجل استطاع القضاء على ثنائية المعرفة التي ما زالت تطحن الروح البشري حتى الآن... اي ان هيجل بهذا المعنى معتزلي او فيلسوف رشدي. ان المعتزلة والفلاسفة هم اقرب المفكرين الى موقف هيجل من الدين. فسواء اخذنا الدرس من هيجل او غصنا في تراثنا القديم، فان بامكاننا القضاء على المصدر الثنائي للمعرفة ورؤية الوحي في الواقع، بمعنى الوصول الى حقائق الوحي عن طريق العقل، والعقل هو الواقع وهو التاريخ ايضا...»[٨٦].

(٨٤) د. حسن حنفي، قضايا معاصرة: ٢/٣.

(٨٥) المصدر ذاته: ١٧١.

(٨٦) المصدر ذاته: ٢٥١.

ولكن هيجل لا يحتفظ بهذا الرداء القديم تماما، وسرعان ما تنبض جدليته الحركية لتمس -كما يرى حنفي- مفهوم الالوهة بالذات: «في تصورنا للدين الذي ورثناه من تراثنا القديم خاصة من علم الكلام، آثرنا التصور الكلامي لله الذي يعتبر الله منزها الى اقصى درجات التنزيه الذي يصل الى التعطيل[٨٧]... ويعتبره خارج العالم وخارج التاريخ... سواء أكان الناس جوعي ام شبعى، وسواء أكانت الارض مستقلة ام محتلة»[٨٨].

غير ان هنالك تصورا لله – الاقرب الينا من حبل الوريد – قال به المتصوفة الذين: «كفرناهم لانهم قالوا بوحدة الوجود وبأن تاريخ النبوة مطابق لتاريخ التطور البشري.... وبأن الله لا يوجد خارج الكون بل متحد معه على ما وصف ابن عربي»[٨٩]. وهذا عين تصور هيجل «اي ان الله في التاريخ»، وهو تصور استقاه مع سواه من الرومانسيين الاوربيين «من التصوف الاسلامي» ومن فكرته في «وحدة الوجود»[٩٠].

وعليه: «يمكن اذن سواء بالنموذج الذي يقدمه هيجل، او بالغوص في التراث الصوفي القديم، تصور الله قريبا منا، يوجد في لحظات التقدم والاكتمال، لا ينفصل عن تاريخ الشعب الماضي او الحاضر.... فالله اقرب الى الحركة منه الى الثبات، ودافع على التقدم.... وداخل في التاريخ اكثر منه خارجا عنه»[٩١].

هكذا يتم التقارب في هذا المنحى من التفكير بين ما اسميناه الاساس التوحيدي للتراث، بمعناه السكوني المنزه المجرد، والاساس الديالكتيكي للعصر بمعناه الحركي الفاعل المتعين. فيغدو الله: «اقرب الى الحركة منه الى الثبات».

ويلازم هذا المفهوم الحركي للالوهة الدعوة الي اعتناق المنهج الجدلي الذي اوصلنا الى حقيقة ذلك المفهوم، لان هذا: «المنهج الجدلي – الذي هو حركة الواقع نفسه – هو

---

(٨٧) ان مفهوم «التعطيل» هو النقيض لمفهوم الحركية والفعل. وبالتالي فهو ضد المفهوم الجدلي للالوهة.

(٨٨) قضايا معاصرة: ٢/ ٢٥٢-٢٥٣.

(٨٩) المصدر ذاته: ٢٥٣.

(٩٠) المصد ذاته: ٢٥٣.

(٩١) المصدر ذاته: ٢٥٣.

المنهج الباقي امامنا، والذي قد يفيد في الابقاء على المتناقضات. **فالتناقض هو شرط الحركة، والنفي هو شرط التجاوز**، ولا يكون الجدل هنا تطبيقا لمنهج غريب عن الواقع، بل هو فرض الواقع نفسه الذي ينعزل عنه الجميع حتى الان»(٩٢).

وبتأثير هذا المنهج وهذه الفكرة الحركية عن الوجود الالهي، المترتبة عليه، يرى الدكتور حسن صعب ان جوهر «التحديث القيمي» المنشود للعقل العربي يتمثل في :«امكان تجديد مفهومنا للقرآن» بالكشف عن «حركية» كلمة الله المعجزة في الكون كله (وهو يستخدم مصطلح «الحركية» مكان «الجدلية » كما سيتضح من النص التالي الذي يعود تاريخه الى ١٩٦٩):

«ان اعجاز الكلمة (الالهية) الخلاقة هو اعجاز القرآن، واعجاز الاسلام الحقيقي. ويكاد يكون اروع وجه من وجوه **اعجازها** انها امر إلهي **بالحركة الدائمة**. ويكفي ان يقرأ الانسان القرآن قراءة اولى ليشعر في كل آية من اياته انه كتاب الحركة. انه الصورة الرائعة لحركة الخلق الالهي»(٩٣).

وتغدو الحركة هي الديمومة وهي الثبات الوحيد في الكلمة الالهية: «والامر الالهي بالحركة هو الامر الوحيد الثابت الذي لا يتغيّر»(٩٤).

وتتجلى هذه الحركية – من خلال اعادة اكتشاف المعاني القرآنية – في مختلف المراتب الكونية :«ان الكلمة القرآنية هي تذكرة، اي توعية بهذه الحركية الكونية. فهي تذكرة بحركية عملية الخلق كعملية كلية... وهذ تذكرة بحركية آيات الخلق الطبيعي... وهي تذكرة بحركية خلق الانسان... وهي تذكرة بحركية المجتمع .. وهي تذكرة بحركية التاريخ....

«ان الحركية التي تذكر بها الكلمة القرآنية هي حركية الهية البداية والنهاية. ولكنها استحالت مع ذلك حركية انسانية خلاقة. **وقد كان هيجل، فيلسوف الحركة الحركية في العصر الحديث احسن من رأى هذا الفعل الحركي للكلمة القرآنية**، فنوه بها في

(٩٢) المصدر ذاته: ٢٥١، وهذه الدعوة الجدلية ليست مرتبطة ضرورة «باليسار» اذ «يستطيع المحافظون ان يجدوا في هيجل وسيلة لتدعيم الايمان المجدد كما يستطيع ان يجد الرافضون للايمان القديم فكرا موضوعياً وجدليا » ص ٢٥٣.

(٩٣) حسن صعب، تحديث العقل العربي: ٨٧، ان «الاعجاز» القرآني يعاد تفسيره على ضوء الجدلية.

(٩٤) المصدر ذاته: ٨٧.

كتابه «فلسفة التاريخ»، وذكر ان اهم ما يمتاز به الاسلام هو نفيه الثبات عن كل موجود حسي..»(٩٥).

والغاية من هذا التفسير الحركي لكلمة الله ايجاد شرعية لظاهرة التعدد في بوتقة التوحيد:«الله واحد، والحقيقة واحدة... ولكن طرق الانسان الى الله متعددة، ومسالكه في الكون متشعبة، ولذلك يتحتم تعدد مناهج نشدانه للحقيقة الاخيرة الواحدة»(٩٦).

انها محاولة لاستخراج صيرورة الديالكتيك من كينونة الوحدانية، ولتحويل الكلمة الواحدة الى فعل جدلي متكثر، ولرؤية التغاير في الوحدة:«الالتقاء في الدين بين ما هو طبيعي وبين ما هو بعد - طبيعي هو ايضا التقاء ما بين الضرورة والحرية. وهو التقاء ديالكتيكي بين الطبيعة والله.. وبقدر ما يستمر الالتقاء في الدين بين الضرورة والحرية بقدر ما يظل معبرا عما هو كائن بدون ان ينفصل عما هو صائر. وبقدر ما يتجدد في الدين او خلاله هذا الالتقاء، بقدر ما يبقى قاعدة الحوار اللانهائي بين الله والانسان»(٩٧).

تحت ضغط هذا المنطق الجدلي، يشعر الفكر الديني بالخطر الذي يتهدد المنطق التقليدي، منطق الانسجام الذاتي الذي قامت على أساسه الفلسفة الدينية اصلا. ويحاول المفكر الشيعي المعاصر محمد تقي المدرسي (من علماء كربلاء) رد مبدأ التناقض الذي تقول به الجدلية الى مبدأ التغيّر الذي تحدثه العلة في المعلول (فعل السببية كما قررته الارسطية والرشدية)، فيذهب الى القول ان التناقض الديالكتيكي هو ذاته التناقض الحاصل بين العلة ومعلولها، والذي ينجم عنه التغيّر والحركة. وعليه فلا داعي لنقض المنطق الصوري بدعوى جدة المنطق الجدلي، ولا مبرر لاحلال الفلسفة الديالكتيكية محل الفلسفة الغيبية الميتافيزيقية اذا ان:«الديالكتيكية غيرت لفظة العلة الى لفظة التناقض ... وترى الفلسفة الديالكتيكية ان التناقض سبب

---

(٩٥) المصدر ذاته: ٨٨، ولعل الدكتور صعب قد قصد العبارة التالية لهيجل التي رجعنا اليها في الاصل:
"The Leading features of Mahomtanism... that-in actual existence nothing can become fixed,.. everything is destined to expand it- self in activity and life in the boundless amplitude of the world.." Hegel, Philosophy of History, p. 357.

(٩٦) حسن صعب: ٩٣.

(٩٧) المصدر ذاته: ٩٢.

الحركة، عين ما تراه الفلسفة الغيبية... بيد ان اللغة تختلف... وهو دليل ان اللفظ فقط كان الحاجز بين الفلسفتين»[٩٨].

غير انه انسجاما مع المنطق الصوري، رفض تقبّل مبدأ التناقض الذاتي في الشيء الواحد، اي فكرة احتواء الشيء على نقيضه، وتولد الضد من ضده، كما تذهب الى ذلك الديالكتيكية في حقيقتها. واكتفى بالقول ان التناقض يمكن ان يحدث بين شيئين مختلفين، هما العلة والمعلول. اي انه وقف عند حد التناقض الخارجي بين الاشياء، ولم يتقبل مبدأ التناقض الذاتي في الشيء الواحد، لما تتضمنه هذه الفكرة من نقض لمبدأ لانسجام الذاتي في المنطق الصوري ومن مساس بصفاء فكرة الوحدانية في الدين.

وايا كانت قيمة تفسيره للديالكتيكية، فان محاولته التوفيق بين المنطقين الجدلي والارسطي، وبين الفلسفتين الجدلية والدينية، تمثل نوعا من الاستجابة القلقة لدى الفكر الديني المعاصر، لتحدي هذه الفكرة المحورية الخطيرة الوافدة[٩٩].

ففي الازهر – كما في كربلاء – نجد الفكرة ذاتها موضع تأمل وغربلة لدى المفكر السلفي المعاصر – ذي الروح الاشعرية – الدكتور محمد البهي، صاحب كتاب: «الفكر الاسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي».

وهو يرى: «ان هناك ثلاث عبارات وردت في تاريخ الفلسفة تعبر عن التقابل، وهي: التضاد، الثنائية، النقيض.

«وقد عرف التعبير بالتضاد في الفلسفة القديمة، واستخدمه «النّظام» المفكر المعتزلي... في الاستدلال على وجود الله. فهو يقول ان في هذا العالم اشياء متضادة بالطبع، كالحار والبارد.... ولكنها مع ذلك مجتمعة ومقهورة على غير طباعها... فلا بد ان يكون هناك قاهر لتلك الاشياء المتضادة وجامع بينها لتؤدي غاية سامية...

(٩٨) محمد تقي المدرسي، الفكر الاسلامي: مواجهة حضارية، ص ١٢٦–١٢٧.

(٩٩) وبالمثل فان الفكر القومي الايدولوجي في تطوره يعكس تنبهه للمفهوم الجدلي وابعاده لدى كل من هيجل وماركس. الا انه يؤكد ان تناقض المرحلة لا يتمثل في التناقض الذاتي داخل بوتقة الامة، ولكن في استجابتها للتناقض او التحدي الخارجي وهذا يتضمن رفض الصراع الطبقي او الحرب الاهلية، اي تجميد الجدلية الداخلية – منيف الرزاز، فلسفة الحركة القومية/ الخلفية الفلسفية ١٣٦.

«وعرف مبدأ الثنائية في الفلسفة الارسطية بين الصورة والمادة، وان كان عرف عند استاذه افلاطون بين المثال وظل المثال.

«ومبدأ النقيض فهم اعمق لمبدأ الثنائية ومبدأ التضاد... فهو ليس (تناقضا) بين اجزاء الشيء الواحد، وانما في **طبيعته الواحدة**، على ان يكون احد طرفيه قائما بالفعل والاخر يتحول اليه الشيء كلية، بعد ان يذهب هذا القائم بالفعل ويفنى. ومن هنا كان النقيض مبدأ يقوم على الحركة، ويستلزم الصيرورة **في الشيء الواحد صاحب الطبيعة الواحدة**»(١٠٠).

ولا يرفض محمد البهي هذا المفهوم من حيث المبدأ، ويراه صحيحا وقائما، طالما انه يستخدم لاثبات «وجود العلة العامة للكون»، ولا يقف «الاستدلال به عند الحس» – اي انه يقبله في مفهومه الروحي الهيجلي (ويرفضه في تفسيره الماركسي) مع اعادته الى التعادل التوفيقي، حيث يرى ان هذا «النقيض الموجود مع الانسان نفسه» ومع المجتمع ايضا، يجب الا يتغلب فيه طرف على آخر لان «البقاء في احد الطرفين خروج عن طبيعة الشيء صاحب الثنائية » فلا بد اذن من ابقاء «**التوازن** الذي يطلبه الدين في الفرد بين ثنائيته، وفي المجتمع بين طبقاته»(١٠١).

وهكذا يبدو ان الجدلية الهيجلية (الروحية) قابلة للاستيعاب في نطاق الفكر الديني الملتزم، بعد ان تخضع لشيء من التكييف والتعديل، وذلك كي تتلاءم مع روح التوفيق، كما حدث للداروينية وغيرها من المقتبسات.



ولكن هل يمكن استيعاب الجدلية الماركسية المادية ايضا بالدرجة ذاتها من التقبل؟

هذا السؤال مثّل آخر المنعطفات في تاريخ التوفيقية المحدثة، وقد يكون اكثرها خطورة واشكالا. واذا كان انهيار الماركسية من ناحية وصعود الأصولية من ناحية

---

(١٠٠) محمد البهي، الفكر الاسلامي الحديث، ص ٣٨٥ – ان هذا الاستيعاب لجدلية السلب والايجاب في الوجود، اذا قارناه بمقولة محمد عبده في رسالة التوحيد: «سلب الشيء عن نفسه محال»، يوضح لنا هذا التحول الفكري الذي نحن بصدده.

(١٠١) البهي: ٣٨٥–٣٨٦.

اخرى قد قطع الطريق على هذه المحاولات التوفيقية، فانه من الجدير أخذ العبرة منها.

ويجب الاقرار بادئ ذي بدء، ان الاسلام نظام الهي كلي، وان الماركسية نظام بشري مادي شمولي، اي ان الاسلام نظام جامع مانع من ناحيته، وان الماركسية ايضا نظام جامع مانع من زاويتها، وعليه فامكانات التلاقي المباشر بينهما متعذرة، ان لم تكن شبه مستحيلة .

هذا من ناحية مبدئية وتجريدية. ولكن التفاعل الحضاري الفعلي لا يخضع دائما لهذه الاعتبارات المبدئية. فهناك عوامل الضرورة التاريخية، والتفاعلات القسرية، والتجاذب المتبادل الذي يتحول تصالحا، وارادات المفكرين من الجانبين، وغير ذلك من العوامل التي قد تجعل من هذه الاستحالة المبدئية امكانية توفيقية. (وقديما تم التفاعل الايجابي بين التراث السماوي السامي والتراث الهيليني، على الرغم من كون الهيلينية تراثا بشريا عقلانيا خالصا ذا جذور وثنية ومادية في الاصل).

ولعل ابرز دليل على هذا المنحى ما رأيناه من تحول متدرج في الفكر العربي من الرفض القاطع للماركسية، الى محاولة درسها وتفهمها، الى مرحلة البحث والتنقيب عن اوجه التوافق بين جوانب منها - على اقل تقدير - مع المبادئ الاجتماعية الاسلامية(١٠٢).

ولقد اجتاز الفكر العربي مرحلة التوفيق بين الاسلام والاشتراكية (من حيث هي مفهوم جماعي وتشريعات تعتمد التأميم والملكية العامة على يد فقهاء مسلمين متخصصين ومجتهدين كالشيخ مصطفى السباعي (+١٩٦٦) عميد كلية الشريعة السورية والشيخ محمود شلتوت (+١٩٦٤) الشيخ الاكبر الأسبق للجامع الازهر. كما رأينا- في الفصل الرابع- كيف لبست بعض المفهومات الماركسية ثوبا اسلاميا

(١٠٢) يرى المستشرق الفرنسي الماركسي مكسيم رودنسون :«ان التاريخ يظهر لنا عمليا تزاوجات ايدولوجية من هذا النوع». وعليه :«لاشيء يناهض اذا مبدئيا تبني العالم الاسلامي ايدولوجية اشتراكية.. فاذا كانت العقول غير المتدينة قادرة على ان تجعل من الايدولوجية الاشتراكية وحدها سبيلا ودليلا للحياة، فينبغي ان نتوقع ان يحافظ الكثيرون ممن لديهم حاجات وجودية اخرى على ايمانهم الديني، أو ان يستعيدوه»-مكسيم رودنسون، الماركسية والعالم الاسلامي،(الترجمة العربية) ص:١٨٦.

لدى سيد قطب، في «معركة الاسلام والرأسمالية»، فاصبحت البروليتاريا هي جماهير (المستضعفين) المؤمنين الكادحين المحتفظين وحدهم في اطار الجماعة الاسلامية بأمانة الرسالة، واصبح الرأسماليون هم اصحاب«الترف الفاجر» وحلفاء الحكام الظلمة الجائرين، وتمازجت روح العنف الطبقي والنضالي مع الروح الجهادية المقاتلة الكامنة في الحركات الاسلامية (١٠٣). هذا بينما كان خالد محمد خالد يقرر من جانبه بوضوح فكري مباشر:«ان الروحانية التي ندعو اليها لا تبدأ من نفسها، بل هي تبدأ من المعدة الممتلئة...(و) ان الكلمة الاخيرة التي سنقولها للشعب دائما هي ان طاقته الروحية وليدة طاقته الاقتصادية، وانه ما لم تطاوعه الفرص ويحيا من غير حرج ولا فاقة، فلن تكون له روح (١٠٤).

ثم تجسدت هذه الجهود الفكرية في تبني ميثاق الناصرية المقولة «الاشتراكية العلمية»– التي هي مقولة ماركسية اصلا– مع ما رافقها من تحفظات وتبريرات.

وتبع ذلك مفهوم جديد «للمادية الاسلامية»، ويُبقي مكانا لله، لكنه يرد الروح إلى منشأ مادي.

وعند هذا الحد من التطور لم يكن ممكنا تجنب مواجهة «الجدلية المادية» ذاتها، أو اغفال منهجها الجدلي.

يدعو الدكتور عصمت سيف الدولة في كتابه «نظرية الثورة العربية» (١٩٧٢)– الذي حاول فيه صياغة نظرية شاملة للحركة الناصرية– إلى: «تطهير المنهج الجدلي من جرثومة الميتافيزيقيا»، (١٠٥)أي من اصرار هيجل على اسبقية الروح، واصرار ماركس على اسبقية المادة، ليصبح بالتالي منهجا عمليا للتطور الاجتماعي تنحصر جدليته في تقويم ظاهرات الصراع التاريخي الطبقي وقضاياه السياسية– الاجتماعية. وهو يرى بهذا الصدد:«ان الاحراج الذي يبدأ مناقشة قضية التطور

(١٠٣)وقد عاد هذا المعنى ليصبح مقبولا في الفكر القومي ذاته:«بات الاسلام ملكا للجماهير... ان احدا لا يفكر بالاسلام في وقتنا– في اي بلد من البلدان– الا ويشعر انه ازاء قيمة مضطهدة، وبالتالي قوة ثورية»–منح الصلح، الاسلام وحركة التحرر العربي (١٩٧٣)، ص ٦٧.

(١٠٤) خالد محمد خالد، من هنا نبدأ، ٧٠–٧٢.

(١٠٥) سيف الدولة، نظرية الثورة العربية: ٥١.

الاجتماعي بالقول: اما ان تكون ماديا، واما ان تكون مثاليا ليس الا سفسطة ميتافيزيقية(١٠٦).

وبعد ان يتم تجنب هذه «السفسطة الميتافيزيقية» المحرجة لا تعود المادية الجدلية خطأ كلها: «المادية الجدلية ليست خطأ كلها. فهي صحيحة من حيث هي جدلية.

ولكنها ليست صحيحة من حيث هي مادية. دون ان يعني هذا انها لابد ان تكون مثالية لتكون صحيحة. ذلك لان الحل الجدلي الصحيح للتناقض بين المادة والفكر هو الانسان. حيث يكون الانسان ذلك الكائن المتفرد بأنه وحدة نوعية: من الذكاء، والمادة، هو العامل الاساسي في التطور»(١٠٧).

ان الموقف التوفيقي المتأرجح بين المادية والمثالية ما يزال قائما في هذا النوع من الفكر، ولكنا نرى إلى جانب ذلك بحثا عن «الحل الجدلي الصحيح للتناقض بين المادة والفكر (أي الروح)» (١٠٨).

ثم ان موضوع الجدل ينتقل من الواقع الموضوعي إلى الانسان الذي يصبح هو «العامل الاساسي للتطور»، وليس المادة أو الاقتصاد. ويكشف هذا الانتقال صفة التجاذب في هذا الفكر بين مادية الماركسية وانسانية الوجودية (اليسارية- السارترية) التي تتقبل المنهج الجدلي دون التضحية بالحرية الانسانية المتميزة والمتفردة، ضمن الاطار العام للحتمية (١٠٩).

ويتوج البحث عن منهج فكري لنظرية الثورة العربية بالدعوة إلى «جدل الانسان» وهو مفهوم يتميز عن جدل الروح وجدل المادة معا، لا بل يوفق بينهما. فالانسان هو الكائن الوحيد في الكون الذي يمكنه الجمع بين العنصرين. والدعوة إلى «جدل الانسان» تعني الاحتفاظ بطرفي المعادلة، وبالمادية- الروحية، (أي «المدرحية»، اذا شئنا التذكير بمصطلح انطون سعادة).

---

(١٠٦) سيف الدولة، : ٥١.

(١٠٧) المصدر ذاته: ٦٨

(١٠٨) المصدر ذاته: ٤٧.

(١٠٩) المصدر ذاته: ١١٦

اما ابرز مقابلة في «جدل الانسان» فهي المقابلة بين الماضي والمستقبل(١١٠)–أي بتعبير آخر– بين التراث والمعاصرة، وهي المقابلة التوفيقية الام في فكرنا المعاصر. وهكذا تغدو جدلية الانسان هي «الجدلية التوفيقية»، أي ذلك النوع من الجدلية الذي يتقبله الفكر التوفيقي العربي دون التضحية بعنصر الروح أو عنصر المادة، ودون التخلي عن جانب التراث أو جانب المعاصرة. غير ان العلاقة بين الطرفين في «جدل الانسان» ليست مسألة جمع وتجاور وتضايف، ولكنها– وهذا هو الجديد في الامر– علاقة نقض وتفاعل وولادة جديدة. ذلك ان :«النقيضين في جدل الانسان هما الماضي والمستقبل اللذان يتبع احدهما الآخر ويلغيه، ولا يلتقي به قط، ومع هذا يجمعهما الانسان ويضعهما وجها لوجه في ذاته: يسترجع الماضي بالذاكرة، ويستقدم المستقبل بالمخيلة وكلاهما من خصائص الانسان وحده (١١١).

وهكذا: «في الانسان نفسه يتناقض الماضي والمستقبل، يتولى الانسان حل التناقض» بمندمج «يتجاوزهما إلى خلق جديد» (١١٢).

ان مختلف انواع النقائض تختصر ذاتها في الفكر العربي بالتناقض بين الماضي والمستقبل، أي بين التراث والمعاصرة وبين الاسلام والحضارة الحديثة.

فها هنا الجدلية التي مازالت تنتظر مندمجها الجديد. وذلك هو مغزى هذا التحويل للجدلية المثالية والواقعية– معا– إلى «جدل الانسان» المعتمل بين كائنين لا يلتقيان وجها لوجه قط الا في ذاته المنقسمة، والتائقة إلى «خلق جديد».

هذا الجدل بين الماضي والمستقبل يعني في وجه من وجوهه–لدى مفكر آخر من الاتجاه ذاته– ظهور النوع التالي من الخلق الجديد:«ان مولد الاشتراكية العلمية بمقوماتها... لا يعني على الرغم من ايدولوجيتها الالحادية أنتهاء ثورة الدين الانسانية ذات المقومات الاشراكية الطبيعية، بل تعني اكثر حتمية امتداد الدين في الثورة الاشتراكية العلمية، لاستيعابها، وتوسيع نطاقها ودعمها... ولابد من نظرة مقارنة بينهما، على القرب، للتحقق من انهما يتوازيان في سباق عظيم لتحرير العلم والعدل والعمل والجماهير، ولا يتناقضان(١١٣).

---

(١١٠) المصدر ذاته: ١١٠

(١١١) المصدر ذاته: ١١٠

(١١٢) المصدر ذاته: ١١٠

(١١٣) أحمد موسى سالم، الاسلام وقضاياه المعاصرة، ص ١٨٤

ان «حتمية امتداد الدين في الثورة الاشتراكية العلمية، لاستيعابها.. على الرغم من ايدولوجيتها الالحادية»، لهو ايجاز معبر عن طبيعة المواجهة بين التوحيد المجرد والجدلية المادية في تلك المرحلة من تطور الفكر التوفيقي.

ومما ساعد في حينه على تعميق الحوار، التطور في الجانب الآخر، جانب الجدلية الماركسية: فقد توصل المفكرون السوفيات إلى ضرورة فصل الميتافيزيقيا عن المنهج الجدلي. ولم تعد الماركسية المعاصرة معنية باقحام ماديتها فيما وراء الطبيعة ووجود الكائن الأول ونحو ذلك. واقتصرت المادية على تفسير الطبيعة والتاريخ والمجتمع، دون الميتافيزيقيا (١١٤).

وهذا ما جعل الجانب الأول، الجانب الاسلامي، يكتفي بتوجيه «سؤال عن الله» وتعليقه، بثقة المؤمن، حتى يأتي جواب المستقبل، دون الاصرار على جواب فوري «وذلك لاغلاق دورة الحوار عند نقطة امكان الاتفاق على الخلاف» (١١٥).

و«الجواب للاشتراكية العلمية نوجزه فيما يأتي من الجانب الاسلامي :انه بالنسبة للمؤمنين بالاسلام، فانهم لايستطيعون بالدليل الذي ينحصر في ادوات الاختبار العلمي للمادة، ان يثبتوا «الله» لمن ينكرون العلم به الا عن طريق هذه الادوات. كذلك فان الاشتراكيين الماركسيين الماديين بالمقابل لا يستطيعون باستخدام هذه الادوات نفسها–لاختبار المادة علميا– ان يثبتوا استحالة وجود الله لمن يؤمنون به يقينا من غير طريق هذه الادوات..

«فالموقف اذن في قضية الله متعادل بين الاسلام والاشتراكية العلمية، ولكن حيث ان العلم هو اساس معتمد في البناء الفكري لكل منهما، فان انتظار حكم العلم في هذه القضية– وهو مقبول منهما معا– لن يمنع مسيرتهما المشتركة المتوازية على الطريق الذي تمتد عليه نقاط كثيرة للاتفاق بينهما» (١١٦).

واذا تم تأجيل خلافهما حول الله انتظارا لحكم العلم، فان الوحي تتم عقلنته بحيث يصبح كشفا عن القوانين الطبيعية ذاتها التي تقوم عليها الجدلية (مثلما «عقلن» الفارابي الوحي ليصبح كشفا عن التصور الكوني بحدس النبوة).

---

(١١٤) لجنة من المفكرين السوفيات، اسس الماركسية اللينينية (١٩٦٢)، ص ٦٠

(١١٥) أحمد موسى سالم :٢٠٢

(١١٦) المصدر ذاته: ٢٠٢–٢٠٣

ذلك ان :«الوحي في عرف هذا الفكر التوفيقي مؤثر خارجي ينقل إلى الانسان مشيئة هذه القوة المهيمنة على القوانين الكونية في ان يفرض الانسان هذا الاتساق العلمي لهذه القوانين على حياته وفكره وعمله وعلاقاته وغايته. هذا المؤثر يحتاج تلقيه إلي مستوى عال من الحساسية العقلية والنفسية بالكون وحركته. وهي في أعلى مستوياتها تبلغ درجة النبوة، اي التلقي المباشر من الله بالكلمة المسموعة والآية الواضحة»(١١٧).

وعليه يمكن القول انه اذا استبعد الخلاف الميتافيزيقي- الذي خفتت حدته فعلا- فان الاسلام يمكن ان يتقبل القوانين التاريخية والاجتماعية للجدلية باعتبارها كشفا من كشوف العقل وجزءا من النظام الكوني العام الذي تهيمن عليه في النهاية، بصورة من الصور، الارادة الالهية.

واذا استطاع المسلم ان يتقبّل- مع الاحتفاظ بعقيدته الالهية- قوانين الجاذبية النيوتونية، وقوانين التطور الداروينى دون الحاديته فلماذا لا يمكنه تقبّل قوانين الجدلية المادية اذا قصرت ذاتها على المستويين التاريخي والاجتماعي ضمن وحدانية القانون الاعظم واطاره الرحب المتنوع»؟(١١٨).

وهناك تجربة تاريخية، اسلامية- ماركسية ظلت مجهولة وغامضة ومشوشة في الوعي العربي حتى وقت قريب. ولكن المحاولات- في نطاق هذا الوعي- تبدأ لاستجلاء غوامضها وتفهمها تفهما اقرب إلي القبول في هذا النمط من الفكر التوفيقي المحدث.

وبهذا الصدد، نسمع عن مفكرين اسلاميين- ماركسيين أقدموا على مغامرة التوفيق الصعب بين الاسلام والماركسية. وكانت لهم منجزاتهم الفكرية ومآثرهم العلمية. وذلك من وجهة نظر المهتمين بهذا النوع من المقاربات.

(١١٧) المصدر ذاته:١٣٥

(١١٨) نجد فحوى هذا السؤال التصالحي الخطير يرد موضوعا، قبل سنوات قلائل، لمقالة فكرية اسلامية نادرة، نشرتها مجلة عربية ذائعة بين السواد الاعظم من المتعلمين العرب، انظر :د. محمد شوقي الفنجرى (مصري)، «المفاهيم الماركسية يطورها الفكر الاسلامي»، مجلة العربي (الكويت)، عدد ١٨٠، نوفمبر ١٩٧٣،ص٤٧-٤٩. وعنوان المقال، المصاغ عن تعمد حكيم بهذه الطريقة يمكن قراءته ايضا من جانبه الأخر، وبالعكس،أي:«الفكر الاسلامي تطوره المفاهيم الماركسية». وتعود اهمية المقال إلى دراسته- بتفهم غير معهود- تجربة المفكرين المسلمين الشيوعيين في آسيا السوفياتية، وكيف وفقوا بين اسلامهم وماركسيتهم بعد تجاوز خلافهما الميتافيزيقي، ومدلول ذلك بالنسبة للاشتراكية العربية.

فقريبا من ديار الشيخ الرئيس ابن سينا، في آسيا الاسلامية السوفياتية :«تبين لعلماء المسلمين الروس (يقصد السوفيات الآسيويين) ان الاسلام يؤيد الماركسية في الكثير من النواحي والاجراءات، من قبيل ذلك: تصفيتها الاقطاع... اقامة المساواة... اعلاء قيمة العمل... انكار الربا... ومن ثم فقد حدث التلاقي، وظهر في هذا المجال سلطان جاليف Galieve وحنفي مظهر وغيرهما من القادة المسلمين الروس (السوفيات) الذين ألفوا: الحزب الشيوعي الاسلامي، وجعلوا قوام سياستهم انه في مواطن الاتفاق وحيث يقر الاسلام بعض التعاليم الماركسية، فانهم ينتهزون الفرصة ويضعون ايديهم مع القادة السوفيات، وحيث ينكر الاسلام بعض المفاهيم الماركسية فانهم يفتحون باب الحوار بأمل اقناع القادة السوفيات بالعدول عن هذه المفاهيم وتصحيح مسار الثورة البلشفية الامر الذي بدأ اثره في مرحلة تالية»(١١٩).

وكان في مبتدأ هذا التلاقي وفي صميمه ما اوضحه :«سلطان جالييف انه لاعلاقة بين المادية والاشتراكية، وان محاولة الربط بين التفسير المادي للكون، وبين الاشتراكية هي محاولة لاضرورة لها ولا محل. فقد يكون المادي الملحد اشتراكيا وقد يكون غير اشتراكي. كما ان الاشتراكي قد يكون ماديا أو غير مادي... واكد جالييف العلاقة الوثيقة بين الدين والاشتراكية من حيث ان جوهرهما واحد، فكلاهما رفض للظلم والاستغلال... والقول بأن المادة هي سبب كل موجود.. ونوع من عملية استبدال اله حقيقي، هو الله، باله آخر هو المادة. واننا الآن نجد الكثير من الماركسيين يسلمون بهذه الحقيقة»(١٢٠).

ومن وحي اسهام هؤلاء المفكرين المسلمين السوفيات في:«تطوير الفكر الماركسي، وبل وتصحيح الكثير من مفاهيمه»نجد اليوم:«تلاقيا بين التطبيقات الاشتراكية في بعض البلاد العربية، وبين الآراء التي نادى بها سلطان جالييف كفكرة الاشتراكية المؤمنة..»(١٢١).

---

(١١٩) محمد شوقي الفنجري،«المفاهيم الماركسية يطورها الفكر الاسلامي»، العربي، نوفمبر ١٩٧٣،ص٤٨.

(١٢٠) المصدر ذاته:٤٨

(١٢١) المصدر ذاته:٤٩

ومن هذه الامكانية ايضا نرى محاولة «شخص عربي / مسلم معتنق للفكر الجدلي المتطور»[١٢٢] البحث في :«القرآن في ضوء الفكر المادي الجدلي» (١٩٧٢).

ان كلمة الله المقدسة المعجزة توضع اخيرا -في هذا البحث- تحت مجهر المادية الجدلية، ولكن باجلال وعناية ومحبة، وبمراعاة لروح الجانبيين :التوحيدية المتسامية والجدلية الارضية. ويخرج من ذلك تصور:«لوحة الكون، الأرضي الدنيوي، والاعلى المتسامي،- معا» في هيئة :«منظومة مترابطة تتبادل وشائج الحياة الايصالية فيما بينهما» [١٢٣] وهو تصور نتج عن :«الرؤية الموضوعية لواحدية الكون بأسره، في تعدد كائناته وظواهره»[١٢٤]. وعن «الاندماج الجدلي»بين قانونين :قانون تطورية الحياة وتعدديتها،و قانون واحديتها الشمولية المتسامية، بحيث اصبح القانونان «وجهين لقانون واحد في الحقيقة، يغدو اكثر سموا بطبيعة علاقات القانونين. وبالتالي، تكون لدينا تلقائيا، وبحركة المنطق ذاته، قانون اخطر شمولية :ويمكن ان نسمي هذا القانون: الجدلي، التعددي الواحدي في الوقت نفسه»[١٢٥].

«القانون الجدلي: التعددي- الواحدي»؟؟!!

لربما كانت الصياغة ما تزال فجة، والتركيب الخام (الوحداني-الجدلي) اقرب إلى التلفيق Syncretic منه إلى المندمج المتسق Synthetic ولكن علينا ان نتبين، رغم ذلك، ان نمطا من التفكير الأولى الجديد قد تمت محاولته رغم وعورة المحاولة ومصاعب التقريب بين الوحدانية والجدلية.

وهذا ما قصدنا البحث عنه، على وجه التحديد، عندما بدأنا النظر في مدى قدرة التوفيقية العربية على الانتقال من منطقها الاتساقي-التوحيدي إلى جدلية العصر

(١٢٢) محمد عيتاني، القرآن في ضوء الفكر المادي الجدلي (١٩٧٢)،ص١١٧.

(١٢٣) المصدر ذاته:١١٢.

(١٢٤) المصدر ذاته:١١٣

(١٢٥) المصدر ذاته:١١٤، ومن منطلق تفسير القرآن بالجدلية، فُسر ظهور الدعوة الاسلامية بقانون الصراع الطبقي (عبدالرحمن الشرقاوي، محمد رسول الحرية:٣٢-٤٩)،وفسرت حروب الخلافة بين علي ومعاوية بالصراع بين اليمين واليسار. وغدت الشيعة يسارا معتدلا والخوارج يسارا متطرفا والخلاف بينهما انشقاقا في حزب اليسار(د. محمود اسماعيل، قضايا في التاريخ الاسلامي:٦٣) واعيدت صياغة سيرة ابن خلدون، المفكر الاجتماعي الموضوعي في تاريخ الاسلام، فاذا به مفكر «ثوري»، يضمر الثورة ضد الاقطاع المملوكي ويشارك «الجماهير» المصرية كدحها بمعاناته الفكرية لقضاياها (رشدي صالح، رجل في القاهرة :عبدالرحمن بن خلدون: ٤٩- ٥١، ٧٠- ٧١).

وتعدديته (مع احتفاظها باطارها الوحداني). وليس ادل على تحسس هذا المطلب الفكري الملح من شيء يشبه هذا المصطلح :القانون الجدلي، التعددي، الواحدي(وهو مصطلح يندرج بتركيبه المزدوج في قاموس الفكر التوفيقي :المدرحية –التعادلية– المادية– الاسلامية– المثالية الواقعية)، بغض النظر عن مدى قبولنا أو رفضنا له.

وضمن هذا المنحى، أي منحي البحث عن جدلية اسلامية جاء بعد سنوات قليلة (١٩٧٦)، كتاب آخر يستطلع امكانية المطلب ذاته :«هل يمكن، ازاء هذا التوحيد المطلق، الكلام على جدلية قرآنية»[١٢٦] ؟.

وتتخذ المسألة هنا تعمقا جديرا بالتأمل في قضية الجدل بين الوعي والوحي :«اذا افترضنا ان الوعي ما يكون من عقل الانسان وحواسه... وافترضنا ان الوحي هو ما يكون من خارج الفعل البشري، فان مسألة جدل الوعي والوحي تبرز امامنا بكل تعقداتها واشكالاتها. فهل يمكن افتراض وحي داخلي (ذاتي– اجتماعي)، ووحي خارجي (الهي– ملائكي) إلى العقل البشر المطلق وإلى العقل النبوي بشكل خاص. اذا كان هذا الافتراض قائما في شقيه، فأن صراعا سيدور بين نقيضين اعتقاديين: اولهما يقول بوحدة الوحي كنشاط من نشاطات وعي الانسان بالعالم، بغض النظر عن مصدر الوحي. وثانيهما يقول بأحدية الوحي (التنزيل) سواء من حيث المصدر (الله) ومن حيث الجهة الموحى اليها (النبي) وهذا الرأي الثاني هو ما نواجهه في جدلية القرآن حين نطرح مسألة الصلة بين (التأزيل)، التوحيد المطلق، المنقطع عن كل بشر،وبين (التنزل) هذا الوحي الخاص المنزل على وعي المصطفى. فكيف يتحول التأزيل إلى تنزيل؟ بعبارة اخرى: كيف تقوم صلة بين ما هو مطلق أزلاً وأبداً، وبين ما هو نسبي زمنا وادراكا؟[١٢٧].

هذا الطرح الاشكالي (المسالي) للصلة بين التأزيل والتنزيل يشبه ان يكون طرحاً عصريا لمسألة خلق القرآن، وهل هو محدث ام قديم، بين المعتزلة والحنبلية. فالتأزيل هو القدم، والتنزيل هو الحدوث .والصلة بينهما تُسبر اليوم بمنظار العلاقة الجدلية

---

(١٢٦) د. خليل أحمد خليل، جدلية القرآن، ص ٨٩.

(١٢٧) المصدرة ذاته:٩٥–٩٦، وينتقد الكاتب– في اشارة توحي بالتحول الجديد– التوفيقية غير الجدلية التي اقامها محمد عبده بين الازلي والحادث،ويرى انها تؤدي إلى «طمس الصلة التاريخية والوضعية بين الوحي والوعي»–المصدر ذاته:٩٩–١٠٠.

بين المطلق والنسبي، كما سبُرت بالامس بمنظار العلاقة المنطقية بين القديم الواحد، والحادث المتكثر (١٢٨).

* * *

هذه الارهاصات والمؤشرات مجتمعة من الجدلية الذاتية «الوجودية» إلى الجدلية الموضوعية، هل اسهمت بتغلب التوفيقية العربية المحدثة على التحدى الاكبر في تاريخها :تحدي تحقيق التوفيق بين التوحيدية العربية السامية والجدلية الجرمانية الأوروبية ؟

ام ان هذه التوفيقية بمغامرتها هذه أدت في النهاية– إلى انشطارها الاخير– بين نوازع التوحيد ومقتضيات الجدل، ليحل محلها منهج آخر غير توفيقي يحقق الحسم بانتصار جانب على الجانب الأخر ؟

(١٦)

أدت فلسفة الوفاق الدولي منذ الستينات إلى مد التوفيقية العربية المحدثة بأمل جديد في تحقيق التوافق بين تناقضات العصر.

ذلك ان الفلسفتين الكبريين المتصارعتين في هذا العصر– الليبرالية والماركسية– أخذتا تتقاربان بطريقة توفيقية، بعد ان استنفدتا امكانات الصراع، وحال الرعب النووي دون استمراره باسلوب العنف والمجابهة وادت مرحلة الانفتاح إلى التخلي عن المذهبية الدوغمائية الصارمة.

---

(١٢٨) تتصل بهذا المبحث في «الأبدي» و«الحادث» مسألة الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم. فها هنا تعاقب زمني بين ناسخ ومنسوخ في النص القرآني المنزل، بما يمكن أن يشير –من وجهة علم الكلام– إلى «حدوث» في سياق «المطلق».

فالليبرالية اتجهت نحو مزيد من العدل الاجتماعي والالتزام الجماعي، بينما الماركسية تقبلت شيئا فشيئا فكرة الحرية واحترام جوهر الانسان الفرد (إلى أن نفت ذاتها) ولعل في ظاهرة «الوفاق» الدولي ما حمل بعض ملامح الصيغة التوفيقية المقبلة بين فلسفتي العصر، وهي الصيغة التي ارتكز عليها التيار القومي في جمعه بين الديمقراطية والاشتراكية، وكانت في صلب دعوته إلى التوسط الفكري بين المذهبين، وإلى الحياد وعدم الانحياز بين معسكريهما (١٢٩).

على صعيد تاريخي ابعد مدى تبدو الجدلية الطويلة المرهقة بين عصر الدين وعصر العلم على وشك التمخض عن مندمج جديد.

فاذا سلمنا- حسب قانون الديالكتيك- ان العصور الوسطى، عصور الدين، تمثل «الموضوعة»(thesis)، وان عصور العلم منذ النهضة تمثل «النقيضة» (antithesis)، فان المندمج (synthesis) لابد ان يكون صهرا لروح العصرين في عصر جديد يتوافق فيه الدين والعلم على امتداد القرون المقبلة.

هذا «المندمج» الجديد اصبح مطلباً فكريا واضحا لدى بعض المفكرين في الغرب ذاته: «القضية الكبرى التي يجابهها عالم اليوم» وهي قضية التوفيق بين الشرق

---

١٢٩) ان فكرة الحياد وعدم الانحياز هي تعبير التوفيقية العربية عن ذاتها في السياسة الدولية. وهي فكرة تنبع اصلا من توسط هذه التوفيقية بين الرأسمالية الليبرالية والاشتراكية الشيوعية وتحبيذها لفكرة الوفاق - بدل الصراع بينهما. كتب ميشيل عفلق عام ١٩٥٧: «هذا الحياد الايجابي لايجد مبرراته في الدواعي السياسية والاقتصادية وحدها، بل يبرره ايضا موقفنا الحضاري، وموقفنا من مشكلة الحرية في الصراع الدولي السياسي والعقائدي المحيط بنا، كما تتجلى آثاره في علاقات اقطارنا بعضها ببعض، وفي علاقات مختلف الفئات داخل هذه الاقطار كل على حدة بحيث يمكن القول ان هدف الحياد هو سلم عالمي وسلم داخلي ايضا»- في سبل البعث ٢١٦.

وهكذا فالحياد في تحليله النهائي: «موقف حضاري جديد وخلاق بين الحضارتين المتصارعتين، لا يتبنى تبنيا كليا لا القيم الشرقية ولا الغربية»- في سبيل البعث ٢١٨.

اما هدفه الاسمى فهدف توفيقي وفاقي: «ان يتطور المعسكر الرأسمالي نحو الاشتراكية... ويتطور المعسكر الاشتراكي نحو الحرية» وذلك عن طريق «منع انفجار الصراع بين الديمقراطية بمعناها العميق الشامل، وبين العدالة الاجتماعية في صورتها الاشتراكية الكاملة»- في سبيل البعث: ٢١٩.

ان هذه الرؤية العربية التوفيقية عام ١٩٥٧ تمثل ارهاصا بالوفاق الحاضر. راجع ايضا دعوة الحياد الفلسفي للتوسط بين المادية والمثالية، والماركسية والوجودية في د. يحيى هويدي، الحياد الفلسفي.

والغرب، تتطلب أول ماتتطلب تصحيح النظرة الجزئية التي ينظر بها كل من هذين الفريقين الحضاريين إلى الحقيقة والمعرفة، ذلك ان كلا من الاسلوب الحدسي والاسلوب النظري ناقص في ذاته، ولكنه قابل لان يصحح ويكمل بالآخر. والمعرفة الحقيقية هي التي تحصل من الاسلوبين معا أو من اسلوب يتخطى حدودهما ويجمع مزاياهما. وهذا هو الهدف الذي يجب ان يتقصاه ابناء الشرق وابناء الغرب على السواء، اذا ارادوا معالجة نقائض حضارتيهما الكبريين والتوفيق بينهما، وبلوغ التفاهم الانساني والسلام العالمي وبناء حضارة انسانية متآلفة زاهية»(١٣٠).

ولعل في دعوة المفكر الروسي نيقولاي بردييف (+١٩٣٦) إلى احياء «عصور وسطى جديدة» يلتقي فيها الايمان بالعقل، والدين بالاشتراكية، واليقين بالمعاناة الوجودية ما يعبر عن هذا الملمح في استبصار طبيعة المرحلة المقبلة من تاريخ البشرية(١٣١).

اما في الفكر العربي فان هذا الامل يمثل العودة إلى النبع الاصلي، إلى التوفيقية الام: «انسان العصر يواجه اليوم **موقفه العصيب** بين الدين والعلم..» والخصومة بينهما قديمة عتيقة، وكان المفروض ان يحسمها الاسلام... ولكن الواقع التاريخي يؤكد ان البشرية اعياها ان تصل إلى ما استشرف بها الدين له...» فهل بلغ الموقف بنا حافة اليأس التي يصير التعلق فيها بحسم الصدام بين العلم والدين ضربا من الغفلة الساذجة والوهم العقيم؟ هل صارت الانسانية إلى الحد الفاصل الذي يفرض عليها ان ترتد كافرة بالعلم، أو كافرة بالدين؟ كلا... فاليأس في حساب الحياة هزيمة، والكفر بالعلم أو بالدين انتحار...

«ومن رصيد هذه التجربة الواقعية... ترنو البشرية إلى عصرها الجديد بمزيد من الوعي المرهف والامل الطامح في ان يعفيها العصر من مكابدة الصدام العقيم بين الدين والعلم» حسب تعبير بنت الشاطئ(١٣٢).

---

(١٣٠) :- F.S.C.Northrop,the Meeting of East and West وانظر ايضا: قسطنطين زريق، في معركة الحضارة: ١٣٣-١٣٤

(١٣١) المصدر ذاته

(١٣٢) عائشة عبدالرحمن، مقال في الانسان: ١٦٥-١٧٤.

ويبلغ من طموح التوفيقية العربية ان تتخطى اللقاء المبدئي بين عصر الدين وعصر العلم لتستوعب هي من جانبها الاشتراكية المادية العلمية، ولتقدم الايمان الديني للشعوب التي اعتنقت الشيوعية: «ان ما يحدث الآن في هذا العصر هو طور هام في تاريخ الإنسان، يتلاقى فيه الالهي والبشري من النظم الثورية التي تتوخى بالعلم بناء المجتمعات الانسانية بالكفاية والعدل. وفي هذا اللقاء المقدور تتجه حركة مئات الملايين من البشر المسلمين والمسيحيين إلى ارادة التحرر الاجتماعي الاشتراكي ولكن على قاعدة الايمان بالله الذي هو امتداد رؤيتها القبلية منذ فجر التاريخ لما وراء المرئي على اساس علمي. بينما تتجه مشاعر مئات الملايين من الشعوب التي اقامت مجتمع الاشتراكية العلمية بالفعل في أوروبا الشرقية والصين وكوبا، إلى امنية الايمان التي لايمكن ان تكون ترفا أو غباء في حياة الانسان الاشتراكي الذي تجرد من الذات الفردية واقام النظام الجماهيري فوق انقاض الكهنوت»(١٣٣). إن ما حدث، في الواقع، هو أن الملايين تجاوزت الماركسية كلها واستعادت الإيمان.

(١٧)

ايا كان مسار التوفيقية ومصيرها، فانه يتحتم علينا في هذه الوقفة النهائية ان ننظر نظرة نقدية في تأثير النزعة التوفيقية على طبيعة الهوية العربية المعاصرة، ومدى ما حققته هذه الهوية من اصالة ذاتية تحت تأثير تلك النزعة.

في ضوء النسيج التوفيقي للشخصية العربية المعاصرة، ماذا يبقى منها، هي وحدها، في تحليلها النهائي، من خصوصية صميمة وتميّز فريد؟

قصدت ماذا ينسب بأصالة إلى العرب المعاصرين، وحدهم، في زمانهم ومكانهم المتعينين، من شخصية حضارية متميزة، ووجهة تاريخية خاصة، وابداع ذاتي، وتفرّد اصيل؟

---

(١٣٣) أحمد سالم، الاسلام وقضايانا:٢٠٧، وهو معنى وارد في الفكر المسيحي العربي أيضا: «علينا ان نتمنى اغرب الثورات الاجتماعية واجرأها شرط ان نبدأ بتأمل حقائق الانجيل والقرآن» هذا من ناحية، ومن ناحية اخرى: «ان الشبه بين الوحي الحقيقي والثورة عميق لدرجة ان الوحي اذا توقف عن فعله الثوري.. اصبح غير امين لنفسه» - رينه حبشي، حضارتنا على المفترق:١٠٦، ٢١٧.

يبدو لنا من دراستنا للفكر العربي المعاصر، ان العرب المعاصرين إما ماضويون واقعون تحت وطأة التراث، أو علمانيون واقعون تحت تأثير الغرب، أو توفيقيون- في الاغلب-يحاولون اقامة التوازن الضائع، شبه المستحيل بين الغرب والتراث.

وهم في هذه الحالات الثلاث اسرى لما هو خارج عن كينونتهم الذاتية الصميمة الحاضرة. هم اسرى لهذا الخارج، مكانا أو زمانا. فالغرب غريب عنهم بحكم المكان، والماضي غريب عنهم بحكم الزمان.

انهم في حالة استلاب بين قوتين آسرتين تمثل احداهما غربة المكان وتمثل الاخرى غربة الزمان، ويقوم بينهما تباعد تاريخي وحضاري اصبحت الذات العربية المعاصرة ساحة له عندما جعلت همها تحويله من صراع إلى وفاق.

نتيجة لذلك فقدت هذه الذات خصوصيتها، وامكانات نموها المتفرّد المستقل وانحصر مطمحها الحضاري في ان تكون ملتقى مفتوحاً يحكمه توازن القوتين، وما ينشأ بين عناصرهما من اشكال العلاقات وانواع المركبات.

هذه الحقيقة هي التي تجعل من المشروع التساؤل: اين هو العربي المعاصر في كينونته الخالصة وذاتيته المتميزة بعد ان نرد ما للماضي للماضي، وما للغرب للغرب؟ اين ابداعه الخاص، وماذا قدّم هو من ذاته، في زمنه الحاضر، وموقعه الراهن، باستقلال عن ماضي اجداده وعن عطاء الغرب في الوقت ذاته، أي بامتلاكه العنصرين امتلاك الحر المتصرف بملكه، لا امتلاك الارث المشروط والاستعارة الدائمة؟

اين صوته هو؟ لاصوت الماضي البعيد، ولا صوت الغرب الاجنبي، ولا الصوت المركب من الصوتين؟

واين ارادته هو؟ لا الارادة المحكومة برفض طرف لصالح آخر، ولا الارادة المشلولة بالتأرجح بين الحدّين؟

هذا الشلل الداخلي بين القوتين المتباعدتين مكانا أو زمانا لايمكن التغاضي عن دوره في الحيلولة دون التوصل إلى أي حسم حضاري ثابت ونهائي في الحياة العربية منذ مطلع النهضة.

ان فكرة محورية واحدة لم تسد المجتمع العربي وتحركه بوتيرة متصاعدة متواصلة. وكانت الصيغ التوفيقية المتتالية تنعقد وتنحل لتخلف وراءها سلسلة من التجارب المجهضة أو المبتورة التي لم تصل في مجموعها إلي ما يشبه النهضة الحقيقية الشاملة.

ولعل هذه العلة تأتي في مقدمة الاسباب التي جعلت التاريخ العربي الحديث خاليا من ذلك النوع من الانجازات التي حققتها الامم الشرقية الناهضة في هذا العصر. فلا شيء في تاريخنا المعاصر على الارجح يضاهي التحديث التقني الياباني، أو الانبعاث الجماعي الصيني، أو الديمقراطية الهندية، أو الصمود الفيتنامي الحاسم في وجه التحديات.

لقد ظلت الشخصية العربية المعاصرة تعاني تمزقها الفعلي الفاجع بين الاضداد والنقائض بوعي فوقي توفيقي متفائل مخادع.

ان التوجه نحو الاقتباس من الحضارة الغربية يغلب عليه هم الحاجة إلى التقنيةالغربية وتقدمها، اكثر مما يغلب عليه الايمان بالقيم الانسانية والعقلية التي قامت عليها الحضارة الغربية. وخير دليل على ذلك ان اقتباس مكتسبات الحضارة يرافقه هجوم عليها، تقليل من اهميتها، واستبشار بانحطاطها المنتظر (١٣٤).

(١٣٤) يحاول سيد قطب ان يضع ما يشبه الفتوى لتحديد الحلال والحرام في عملية التفاعل الحضاري أو الاقتباس من المدنية الحديثة. وهو يضع في باب الحلال الذي يباح للمسلم تلقيه :«العلوم البحتة كالكيمياء والطبيعة والاحياء والفلك والطب والصناعة والزراعة، وطرق الادارة- من الناحية الفنية الادارية البحتة- وطرق العمل الفنية، وطرق الحرب والقتال- من الجانب الفني- إلى آخر ما يشبه هذا النشاط«اما باب الحرام فيشمل:«اتجاهات الفلسفة بجملتها، اتجاهات تفسير التاريخ الانساني بجملتها واتجاهات علم النفس بجملتها- عدا المشاهدات والملاحظات- مباحث الاخلاق بجملتها، اتجاهات دراسة الاديان المقارنة بجملتها..»- سيد قطب، معالم في الطريق (١٩٦٢): ١٦٩-١٧١، وصاحب ذلك الجزم بانهيار المدنية الحديثة وافلاسها (ص٣-٥) دون ان يفسّر:كيف تسنى لحضارة مفلسة قيميا ابداع كل تلك المنجزات؟ راجع ايضا: محمد قطب، شبهات حول الاسلام (١٩٥٣)، الانسان بين المادية والاسلام (١٩٦٢)، التطور والثبات في حياة البشرية (١٩٦٤).

اما التراث، العنصر الآخر في التوفيقية، فان العربي المعاصر يتمسك به في احيان كثيرة اما بدافع التقليد أو بدافع التقية خوفا من التكفير والعزل، واما بدافع التمسك بالهوية الجماعية التي هددها الغرب سياسيا وحضاريا، ومثّل الاسلام- في ازمان الانهيار القومي التحديثي- الحصن الاخير للدفاع عنها بعد تساقط الاشكال التحديثية الفوقية.

فالعربي المعاصر قد لايكون مؤمنا بالاسلام ايمان اجداده به، وقد لايعبد رب الاسلام ولا يتبع اوامره، ولكنه بدافع التمسك بالكيان المهدد يتشدد في اشهار اسلامه، الذي هو في حقيقته اسلام سياسي قومي، اكثر من كونه ذلك الدين الاصيل الذي عرفه اجداده عن ايمان وقناعة وطاعة وجهاد واستشهاد.

وهنا مكمن ازدواجية خطيرة بين السلوك الفعلي والوعي النظري لاتجدي معها التعادلية والتوفيقية: اذ بينما تزداد العلمنة والاباحة في المجتمع العربي سلوكيا وعمليا،تزداد بالمقابل الدعوة للتمسك بالاسلام ولاحياء احكام الشرع واعادة تطبيقه.

ولربما كان من الطبيعي ان ينقسم المجتمع العربي إلى قسمين متصارعين واضحين ومحددين: قسم ينزع للعلمنة، وقسم يريد العودة إلى الدين. ولكن الظاهرة الانفصامية تتمثل في ان قسما لا يستهان به من الذين يسلكون سلوكا علمانيا عصريا- واحيانا اباحيا- في حياتهم اليومية، سرا أو جهراً، هم الذين يطالبون في الوقت ذاته بالعودة إلى احياء الشرع وتطبيقه. ولو تم ذلك لكانوا هم أول المعاقبين بأحكامه.

هذا التمويه على الذات،وعلى الآخرين، وعلى التاريخ والدين هو عملية يوميه مستمرة- في ظل التوفيق المموّه- تمارسها معظم المجتمعات الاسلامية بين واقع عصري منفصل عن الدين، وبين «وعي» مخادع مزدوج يتمسك بالدين لفظا وشكلا، دون ان يقف هذا المجتمع ليتساءل عن معنى هذه الازدواجية وكيفية معالجتها والتخلص منها. سواء بالعودة إلى الدين سلوكا واقتناعاً، واما بالعلمنة الصريحة

فكرا وفعلا، أو بتحديد مجال كل من العنصرين بصورة واضحة لا لبس فيها، ولا مجال للتدليس والتلبيس والمخادعة (١٣٥).

هكذا فان ازمة التوفيقية المحدثة لاتقتصر على كونها محاولة للتقريب بين عنصرين متباينين تاريخيا وفكريا وحضاريا، وانما تتمثل ايضا في كون العنصرين قد فقدا اصالتهما ودخلا الحياة العربية المعاصرة في شكلين مجتزئين أو محرفين بحيث غدا الامر توفيقا بين حداثة مجتزأة وتراث مجروح الاصالة.

وهذا ما يدلنا على الفارق بين هذه التوفيقية المحدثة، وتلك التوفيقية الاصلية التي تمت عن ايمان اصيل وشامل بالدين من حيث هو حقيقة وجود ومصير، وعن تقبّل مخلص وشجاع للحكمة من حيث هي حقيقة خالصة تطلب باختيار حر لوجه الحق، لا لوجه الانتفاع بمخترعات ومباهج مادية وقوى حربية.

---

(١٣٥) هذه الظاهرة كانت موضع تنبه من المفكرين السلفيين الملتزمين ومن المفكرين المتحررين. فقد اجمع الجانبان– كل من موقعه– على زيف هذا التوفيق المموه.

يقول سيد قطب في نقد «اسلامية»المسلمين المعاصرين: «المسألة في حقيقتها هي مسألة كفر وايمان.. هذا ما ينبغي ان يكون واضحا. ان الناس ليسوا مسلمين–كما يدعون– وهم يحيون حياة الجاهلية. اذا كان فيهم من يحب ان يخدع نفسه أو يخدع الآخرين فيعتقد ان الاسلام يمكن ان يستقيم مع هذه الجاهلية فله ذلك، ولكن انخداعه أو خداعه لا يغير من حقيقة الواقع شيئا«ليس هذا اسلاما»–سيد قطب، معالم في الطريق: ٣ ٢١.

ويشخص عبدالله القصيمي، من وجهة الفكر المتحرر، هذه الظاهرة تحت هذا العنوان اللاذع: «العقيدة المؤمنة والسلوك الزنديق»، فيقول: «يركز التفكير المتخلف تقديره على النظرية اكثر مما يركزه على التطبيق، فالقيمة الكبرى للعقيدة لا للسلوك، فالذي يخرج في سلوكه على جميع الالتزامات المعروفة قد يكون مغفوراً له ومواطنا صالحا اذا كان شديد المحافظة في تفكيره. اما الذي يخرج في تفكيره عن المألوف فانه يصبح زنديقا ممقوتا مهما استقامت صفاته النفسية والسلوكية». عبدالله القصيمي، العالم ليس عقلا: ٣٤٩–٣٥٠.

ويرى الدكتور احسان عباس: «لا اعرف احدا ينادي بالاكتفاء بالتراث واستخراج جميع انماط العيش والتفكير من خلاله، فهذا مناقض لطبيعة الحياة المتطورة، واذا وجد– افتراضا– من ينادي به، لم يكن لرأيه أي سند فكري، فضلا عن ان سلوكه العملي في ممارسة الحياة اكبر رد على دعوته«انظر: احسان عباس» العربي الجديد وتراثه القديم، مجلة الثقافة العربية، بيروت، نيسان ١٩٧٣،ص١٠٣.

اخيرا، على ضوء هذه الازمة المستعصية، ماذا لو قرر العربي المعاصر كسر طوق هاتين القوتين الطاغيتين، وخرج من ورطة التوفيق بينهما، وانهى حالة استلابه بالعودة إلى براءة الذات الحرة، وفطرتها، بمنأى عن اغلال الموروث والمقتبس معا، واتخذ من معاناته الذاتية وكينونته ومأساته واشواقه وموقعه الفريد في الزمان والمكان قيمة اساسية وحيدة يغربل على اساسها ما يتقبله من التراث والحضارة الحديثة على حد سواء، بدل ان تكون شخصيته محكومة بثنائية قيمية لمصدرين غريبين عنه بحكم الزمان أو المكان.

لن يكون خيارا سهلا .فلا شيء يظهر من فراغ ومن المحال ان يبدأ العربي من نقطة الصفر. ان تراثه حقيقة قائمة في وعيه سلبا أو ايجابا. وان الحضارة الحديثة حقيقة هي الابرز بين كل حقائق العصر، ومن المحال تجاهلها. ويصعب القول ماذا يبقى من العربي في ذاته اذا نزع عنه هاتين القوتين.

ولكن خير له ان يتنبه إلى هذا الخواء الذاتي، ويكشف عنه،و يملأه بابداع اصيل من ان يظل في الحلقة المفرغة تتجاذبه القوتان النقيضتان إلى ما لا نهاية ... وماذا يخشى ان يخسره اليوم بعد توالي الانهيارات التي لم ينقذه منها حذقه التوفيقي على مدى قرن ونصف؟

لعله اذا عاد إلى كينونته الحاضرة، واتخذها قيمة عليا تتقرر على اساسها مراتب القيم الاخرى من موروثة ومقتبسة، ان يعيد، بعد اكتشافه لذاته، اكتشاف التراث والعصر من جديد، برؤية ذاتية مستقلة، صادقة وفاعلة.

مصادر البحث ومراجعه

أولاً: المصادر

أحمد، حنفي — التفسير العلمي للآيات الكونية في القرآن، القاهرة ١٩٦٠.

آل ياسين، محمد حسن — هوامش على كتاب نقد الفكر الديني، ط ٢، دار النفائس بيروت ١٩٧١.

أمين، أحمد — المهدي والمهدوية، سلسلة إقرأ: ١٠٣، دار المعارف بمصر، ١٩٥١.

أمين، عثمان — الجوانيّة، أصول عقيدة وفلسفة ثورة، ط ١ دار القلم، القاهرة ١٩٦٥.

بدوي، عبد الرحمن — الزمان الوجودي، دار الثقافة، بيروت ١٩٧٣ (الطبعة الأولى، القاهرة ١٩٤٣).

البزّار، عبد الرحمن — بحوث في القومية العربية، معهد الدراسات العربية، القاهرة ١٩٦٤.

— الدولة الموحّدة والدولة الإتّحادية، دار القلم، القاهرة.

البنّا، حسن — مجموعة رسائل الامام الشهيد، دار الشهاب، القاهرة.

البهي، محمّد — الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالإستعمار الغربي، ط ٤، مكتبة وهبة، القاهرة ١٩٦٤ (الطبعة الأولى ١٩٥٧).

البيطار، نديم — الايديولوجية الانقلابية، بيروت ١٩٦٦.

— من النكسة إلى الثورة، بيروت ١٩٦٨.

جامعة الكويت — أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي، بإسهام مجموعة من المفكرين العرب المعاصرين، مطبعة جامعة الكويت، ١٩٧٤.

الجسر، نديم — قصة الايمان بين الفلسفة والعلم والقرآن ط٣ منشورات بيروت، المكتب الاسلامي، ١٩٦٩.

جوهري، طنطاوي — الجواهر في تفسير القرآن الكريم، ٢٥ جزءا، مطبعة البابي، القاهرة، ١٣٤١–١٣٥١هـ.

حبشي، رينه — حضارتنا على المفترق، الندوة اللبنانية، بيروت ١٩٦٠.

حسنين، حسن حنفي — قضايا معاصرة، ج ١، دار الفكر العربي، القاهرة ١٩٧٦.

حسين، أحمد — إيماني، مطبعة الرغائب، القاهرة ١٩٣٤.
— الأرض الطيّبة، رسالة في الوطنيّة، المطبعة العالمية، القاهرة ١٩٥١.

حسين، طه — مستقبل الثقافة في مصر، جزءان، القاهرة ١٩٣٨.
— المعذبون في الأرض، ط ٩، بيروت لا. ت. (الطبعة الأولى ١٩٤٩).

حسين، كامل — قرية ظالمة، القاهرة، ١٩٥٤.

الحكيم، توفيق — عودة الروح، جزءان، مكتبة الآداب بالقاهرة، ١٩٧٣ (الطبعة الأولى ١٩٣٣).
— تحت شمس الفكر، ط٣. ١٩٥٤ (الطبعة الأولى ١٩٣٨).
— التعادلية مذهبي في الحياة والفن، ط ١ القاهرة، ١٩٥٥.

خالد، خالد محمد — من هنا نبدأ، ط ١١، دار الكتاب العربي، بيروت ١٩٦٩ (الطبعة الأولى ١٩٥٠).
— هذا ... أو الطوفان، ط ٥، مكتبة الانجلو مصرية القاهرة ١٩٥٩ (الطبعة الأولى ١٩٥٣).
خلاف، عبد المنعم المادية الاسلامية وأبعادها، دار المعارف بمصر، ط ١، ١٩٦٦.
خليل، خليل أحمد — جدلية القرآن، دار الطليعة، بيروت ١٩٧٦.
خليل، عماد الدين — في النقد الاسلامي المعاصر، دار الرسالة، بيروت ١٩٧٢.
— تهافت العلمانية، دار الرسالة، بيروت ١٩٧٥.
الدواليبي، معروف — نظرات إسلاميّة في الاشتراكية الثورية، دار الحياة ببيروت ١٩٦٥.
— الإسلام بين الرأسمالية والشيوعية.
الدوري، عبد العزيز — الجذور التاريخية للقومية العربية، ط ١، بيروت ١٩٦٠.
الرزاز، منيف فلسفة الحركة القومية، الخلفية الفلسفية، المؤسسة العربية، بيروت ١٩٧٧.
زريق، قسطنطين — الوعي القومي، بيروت ١٩٣٩.
— معنى النكبة، بيروت ١٩٤٨.
— نحن والتاريخ، بيروت ١٩٥٩.
— في معركة الحضارة، بيروت ١٩٦٤.
— معنى النكبة مجدّداً، بيروت ١٩٦٧.
الزيّات، أحمد حسن وحي الرسالة، ج ٢،٣، ط ٦، القاهرة ١٩٦٤.
سالم، أحمد موسى الإسلام وقضاياه المعاصرة، بيروت ١٩٧٥.

السباعي، مصطفى — إشتراكيّة الإسلام، ط ١، مطبعة جامعة دمشق، ١٩٥٩.

سركيس، خليل رامز — صوت الغائب، الندوة اللبنانية، بيروت ١٩٥٦.
– أيام في السماء، الندوة اللبنانية، بيروت ١٩٦٠.
– مصير، الندوة اللبنانية، بيروت ١٩٦٥.

سعادة، أنطون — نشوء الأمم، الآثار الكاملة ٤، بيروت ١٩٧٦ (الطبعة الأولى ١٩٣٧).
– الإسلام في رسالتيه، ط٣، بيروت ١٩٥٦ (الطبعة الأولى ١٩٤٢).
– الصراع الفكري في الأدب السوري، دار الفكر بيروت ١٩٤٧.
– المحاضرات العشر، ط٣، بيروت ١٩٥٦.
– شروح في العقيدة، الحزب، لجنة النشر ١٩٥٨.

سعد، أحمد صادق — صفحات من اليسار المصري، تقديم د. عبد العظيم رمضان.

السنهوري ، عبد الرزاق — مصادر الحق في الفقه الإسلامي، ج ١، القاهرة لا.ت.

السيّد، لطفي — تأملات في الفلسفة والأدب والسياسة والاجتماع، ط ٢، دار المعارف بمصر، ١٩٦٥.

سيف الدولة، عصمت — نظرية الثورة العربية، ط ١، دار الفكر، بيروت ١٩٧٢.

الشرقاوي ، عبد الرحمن — محمد رسول الحرية، القاهرة ١٩٦٤.

شكري، غالي — مذكرات ثقافة تحتضر ط ١، دار الطليعة، بيروت ١٩٧٠.

صايغ، أنيس — مفهوم الزعامة من فيصل الأول الى عبد الناصر، دار المحرّر، بيروت ١٩٦٥.

صعب، حسن — الإسلام وتحدّيات العصر، ط٣، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٧٤.

— تحديث العقل العربي، ط ١، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٦٩.

صفدي، مطاع — ناصر، الناصرية والثورة العربية، دار العودة، بيروت ١٩٧٠.

الصلح، منح — الإسلام وحركة التحرّر العربي، بيروت ١٩٧٣.

الصعيدي، عبد المتعال — حرية الفكر في الإسلام، ط٢، دار الفكر العربي القاهرة ١٩٥٩.

طبّارة، عفيف — روح الدين الإسلامي، ط١٥، دار العلم للملايين بيروت (الطبعة الأولى ١٩٥٧).

عبد الدايم، عبد الله — الوطن العربي والثورة، بيروت ١٩٦٣.

عبد الرازق، مصطفى — تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية، ط٣، القاهرة لا. ت. (الطبعة الأولى ١٩٤٤).

عبد الرحمن، د. عائشة — مقال في الإنسان، دراسة قرآنية، دار المعارف بمصر ١٩٦٩.

عبد الملك، أنور — دراسات في الثقافة الوطنية، دار الطليعة، بيروت ١٩٦٤.

— المجتمع المصري والجيش، الترجمة العربية، بيروت ١٩٧٠.

عبد الناصر، جمال — فلسفة الثورة، القاهرة ١٩٥٤.

— في سبيل الحرية، قصة ناقصة في مقدّمة كتاب دماء في الفجر لفاروق حلمي، دار المعارف بمصر، ١٩٦٢.

— الميثاق الوطني، مؤتمر القوى الشعبية، القاهرة ١٩٦٢.

— وثائق عبد الناصر، مركز الدراسات الاستراتيجية بالأهرام، ١٩٧١.

عبده، محمد — رسالة التوحيد، طبعة جديدة من تحقيق أبورية، دار المعارف بمصر، ١٩٦٤.

— الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية، ط٣، دار الهلال، القاهرة١٩٥٩.

— دروس من القرآن الكريم، دار الهلال، القاهرة ١٩٥٩.

عزام، عبد الرحمن الرسالة الخالدة، دار الشروق، ط٤، بيروت ١٩٦٩ (الطبعة الأولى ١٩٤٦).

العظم، صادق — النقد الذاتي بعد الهزيمة، دار الطليعة، بيروت، بيروت ١٩٦٨.

— نقد الفكر الديني، دار الطليعة، بيروت ١٩٦٩.

عفلق، ميشيل — معركة المصير الواحد، بيروت ١٩٥٦.

— في سبيل البعث، ط٣، بيروت ١٩٥٩.

— نقطة البداية، المؤسسة العربية، بيروت ١٩٦٨.

— بالاشتراك مع صلاح البيطار: في القومية العربية وموقفها من الشيوعية ١٩٤٤.

العقّاد، عبّاس محمود — عبقرية محمد، ط بيروت ١٩٦٤ (الطبعة الأولى ١٩٤٣).

– الفلسفة القرآنية، دار الكتاب العربي، بيروت ١٩٦٩ (الطبعة الأولى ١٩٤٧).

– حقائق الإسلام وأباطيل خصومه، ط٣، بيروت لا. ت. (الطبعة الأولى ١٩٥٧).

– الإنسان في القرآن، طبعة بيروت ١٩٦٥.

عودة، عبد القادر — المال والحكم في الإسلام، ط٣، بيروت، لا. ت.

– الإسلام وأوضاعنا القانونية، ط٢، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٩٦٧ (الطبعة الأولى ١٩٥١).

عوض، لويس — العنقاء أو تاريخ حسن مفتاح، دار الطليعة، بيروت ١٩٦٤ (المقدّمة).

عياد، جمال الدين — بحوث في تفسير القرآن (سورة العلق)، القاهرة لا.ت.

عيتاني، محمد — القرآن في ضوء الفكر المادي الجدلي، دار العودة بيروت ١٩٧٢.

الغزالي، محمد — حقيقة القومية العربية، القاهرة ١٩٦٠.

القصيمي، عبدالله — العالم ليس عقلا، ط١، دار الغد، بيروت ١٩٦٣.

قطب، سيد — معركة الإسلام والرأسمالية، ط٤، القاهرة لا.ت. (الطبعة الأولى ١٩٥٠).

– خصائص التصور الاسلامي، القاهرة ١٩٦٢.

– معالم في الطريق، دار دمشق، ١٩٦؟.

قطب، محمد — جاهلية القرن العشرين، مكتبة وهبة، القاهرة، ط١، ١٩٦٤.

قطب، محمد	– التطوّر والثبات في حياة البشرية، القاهرة، ١٩٦٤
	– المادية والاسلام، القاهرة ١٩٦٢.
كرم، أنطون	كتاب عبدالله، بيروت ١٩٦٩.
كرم ، يوسف	– العقل والوجود، دار المعارف بمصر ١٩٥٦.
	– الطبيعة وما بعد الطبيعة، مكتبة الدراسات الفلسفية، دار المعارف بمصر، ١٩٥٩.
	– تاريخ الفلسفة الحديثة ، ط٥، دار المعارف بمصر. لا . ت.
الكواكبي، عبد الرحمن	– طبائع الاستبداد، محرّرها الرحالة ك، مكتبة محمد عطية، القاهرة – ؟ ١٩٠.
	– أم القرى، المكتبة التجارية، القاهرة ١٩٣١.
اللّبان، إبراهيم	الفلسفة والمجتمع الإسلامي ، ط ٢، القاهرة ١٩٥٤.
مالك، شارل	مقدمة شارل مالك، ط ١، دار النهار، بيروت ١٩٧٧.
المبارك، محمد	ذاتية الإسلام أمام العقائد والمذاهب، دمشق، ١٩٦٢.
محفوظ، نجيب	– السكرية، ط٦، لا.ت. (الطبعة الأولى ١٩٥٧).
	– ثرثرة فوق النيل، مكتبة نهضة مصر، ١٩٦٢.
محمد، محيي الدين	ثورة على الفكر العربي المعاصر، بيروت ١٩٦٤.
محمود، زكي نجيب	– خرافة الميتافيزيقيا، القاهرة ١٩٥٣.
	– تجديد الفكر العربي، دار الشروق، بيروت ١٩٧١.
محمود ، عبد الحليم	– منهج الإصلاح الإسلامي ، القاهرة ١٩٦٨.
	– التوحيد الخالص أو الإسلام والعقل، دار الكتب

الحديثة، القاهرة ١٩٧٣.

محمود، مصطفى — القرآن: محاولة لفهم عصري، بيروت ١٩٦٨.
— رحلتي من الشكّ إلى الإيمان، بيروت ١٩٧٠.

المدرسي، تقي الفكر الإسلامي: مواجهة حضارية، بيروت ١٩٧٠.

مغنية، محمد جواد — الإسلام مع الحياة: دراسة في ضوء العقل والتطوّر دار الحياة، بيروت ١٩٥٩.
— الإسلام والعقل، بيروت، ١٩٦٧.
— معالم الفلسفة الإسلامية، ط٢، دار القلم، بيروت ١٩٧٣.

موسى، محمد يوسف القرآن والفلسفة، دار المعارف بمصر، مكتبة الدراسات الفلسفية، ط٢، ١٩٦٦ (الطبعة الأولى ١٩٥٧).

المنجد، صلاح الدين التضليل الإشتراكي في العالم العربي، بيروت ١٩٦٥.

نصر، سيد حسين دراسات إسلامية، بيروت ١٩٦٦.

نصر الله، محمد عزت — الثورة العربية وعلاقتها بالغزو الشيوعي والصهيونية، بيروت ١٩٦٨.
— الرد على صادق العظم، مناقشة عامة لكتاب نقد الفكر الديني، ط١، دار فلسطين للتأليف والترجمة، بيروت ١٩٧٠.

نصور، أديب النكسة والخطأ، دار الكاتب العربي، بيروت ١٩٦٨.

نعيمة، ميخائيل زاد المعاد، ط٣، بيروت (الطبعة الأولى ١٩٣٦).

نوفل، عبد الرزاق — الله والعلم الحديث، ط١، القاهرة ١٩٥٨.

	– القــرآن والعلـم الحــديث، ط ١، دار المعــارف، القاهرة ١٩٥٩.
	– بين الدين والعلم، ط ١، مكتبة وهبة، القاهرة ، لا. ت.
هيكل، محمد حسنين	عبد الناصر والعالم، الترجمة العربية، دار النهار، بيروت ١٩٧١.
هيكل، د. محمد حسين	– في منزل الوحي.
	– المعرفة والإيمان، القاهرة ١٩٦٤.
وهبي، محمد	أزمة التمدن العربي، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٥٦.
يوسف، محمد علي	الجفوة المفتعلة بين العلم والدين، دار مكتبة الحياة، بيروت ١٩٦٦.

ثانياً: المراجع

أ- مراجع باللغة العربية

ابن رشد، أبو الوليد	فصل المقال، طبعة من تحقيق محمد عمارة، دار المعارف بمصر ١٩٦٨.
الأرسوزي، زكي	المؤلّفات الكاملة، الجزء الأول، مطابع الإدارة السياسية للجيش، دمشق ١٩٧٢.
الأفغاني، جمال الدين	الأعمال الكاملة، تح محمد عمارة، دار الكاتب العربي القاهرة، ١٩٦٨.
إقبال، محمد	تجديد الفكر الديني في الإسلام، ترجمة عباس محمود، القاهرة ١٩٥٥.
أمين، أحمد	ضحى الإسلام، ج٣، ط٣، بيروت ١٩٦٥.
بدوي، عبد الرحمن	دراسات في الفلسفة الوجودية، ط٣، دار الثقافة بيروت ١٩٧٣.
البشري، طارق	الحركة السياسيّة في مصر: ١٩٤٥-١٩٥٢ القاهرة ١٩٧٢.
البغدادي ، عبد القاهر	الفرق بين الفرق، دار الآفاق الجديدة، بيروت ١٩٧٣.
بلدي، نجيب	بسكال، نوابغ الفكر الغربي ٤، دار المعارف بمصر؟ ١٩٥.
الجامعة الأميركية ببيروت	- الفكر العربي في مئة سنة ١٨٦٦-١٩٦٦، هيئة الدراسات العربية، بيروت١٩٦٧.
	- الفكر الفلسفي في مئة سنة، هيئة الدراسات العربية، بيروت ١٩٦٢.
جبران، جبران خليل	المجموعة الكاملة العربية، تقديم ميخائيل نعيمة، دار صادر بيروت؟ ١٩٥.

الجندي، أنور | المعارك الأدبية في الشعر والنثر والثقافة واللغة والقومية العربية، مطبعة الرسالة القاهرة؟ ١٩٥٩.
جيب، هـ.أ. ر. | الاتجاهات الحديثة في الإسلام، ترجمة هاشم الحسيني، مكتبة الحياة، بيروت ١٩٦٦.
حاوي، خليل | العقل والإيمان، أطروحة مخطوطة بمكتبة الجامعة الأميركية ببيروت، ١٩٥٥.
حزب البعث | نضال البعث، وثائق حزب البعث العربي الإشتراكي، الجزء السابع، ط ١، دار الطليعة، بيروت ١٩٦٥.
حسين، محمد محمد | الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، جزءان، مكتبة الآداب بالقاهرة، ١٩٥٥-١٩٥٦.
حوراني، ألبرت | الفكر العربي في عصر النهضة، ترجمة كريم عزقول، دار النهار، بيروت ١٩٦٨.
خالدي، مصطفى | (بالاشتراك مع عمر فرّوخ)، التبشير والاستعمار في البلاد العربية، ط ٥، المكتبة العصرية، بيروت ١٩٧٣.
خدوري، مجيد | - الاتجاهات السياسية في العالم العربي، ط ١، الدار المتحدة للنشر، بيروت ١٩٧٢.
- عرب معاصرون، أدوار القادة في السياسة، ط ١، الدار المتحدة للنشر، بيروت ١٩٧٣.
الدهان، سامي | -الأمير شكيب أرسلان، حياته وآثاره، دار المعارف بمصر، مكتبة الدراسات الأدبية، القاهرة ١٩٦٠.
الرافعي، عبد الرحمن | - مقدّمات ثورة ٢٣ يوليو، ط ١، مكتبة النهضة، القاهرة ١٩٥٧.
- ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢: تاريخنا القومي في سبع

سنوات، ط ١، مكتبة النهضة المصرية القاهرة ١٩٥٦.

الرزاز، منيف — التجربة المرة، دار غندور، بيروت١٩٦٧.

رضوان، فتحي — عصر ورجال، مكتبة الانجلو – مصرية، القاهرة ١٩٦٧.

رمضان، عبد العظيم — عبد الناصر وأزمة مارس ١٩٥٤، مطابع روز اليوسف، القاهرة ١٩٧٧.

رودنسون، مكسيم — الماركسية والعالم الاسلامي، الترجمة العربية.

الريحاني، أمين — ملوك العرب، ج٢، ط٣، بيروت ١٩٥١.

زويا، لبيب — الحزب القومي الإجتماعي، ترجمة جوزيف شويري، ط ١، دار ابن خلدون، ١٩٧٣.

ستيورت، دزموند — تاريخ الشرق الأوسط الحديث، دار النهار، بيروت ١٩٦٩.

السيد، جلال — حزب البعث العربي، دار النهار، بيروت ١٩٧١.

سيل، باتريك — الصراع على سورية: ١٩٤٥–١٩٥٨، الترجمة العربية، بيروت ١٩٦٨.

شرابي، هشام — المثقفون العرب والغرب: عصر النهضة ١٨٧٥ –١٩١٤، دار النهار، بيروت ١٩٧١.

شميّل، شبلي — فلسفة النشوء والإرتقاء ج ١، ط ٢، مطبعة المقتطف، القاهرة ١٩١٠.

صليبا، جميل — المعجم الفلسفي بالالفاظ العربية والأجنبية، ط ١، دار الكتاب اللبناني، ١٩٧١–١٩٧٣.

ضيف، شوقي — الأدب العربي المعاصر في مصر، دار المعارف، القاهرة ١٩٥٧.

عبّاس، إحسان	(بالاشتراك مع محمد يوسف نجم) الشعر العربي في المهجر، أمريكا الشمالية، دار صادر، بيروت١٩٥٧.
عبد الرازق، علي	الإسلام وأصول الحكم، ط٣، مطبعة مصر ١٩٢٥.
عبد المسيح، جورج متري	فكرنا الديني بين التحريف والتعريف، أطروحة دكتوراة، بيروت ١٩٧٨.
عبد الملك، أنور	المجتمع المصري والجيش، الترجمة العربية، ط ١، دار الطليعة، بيروت ١٩٧٤.
العروي، عبدالله	الايديولوجية العربية المعاصرة، ترجمة محمد عيتاني، ط ١، بيروت١٩٧٠.
العقاد، عبّاس محمود	- عبقري الاصلاح والتعليم الامام محمد عبده، ط بيروت ١٩٧١.
	- عبد الرحمن الكواكبي، ط دار الكتاب العربي، بيروت ١٩٦٩.
	- عقائد المفكرين في القرن العشرين ط٣، دار الكتاب العربي، ١٩٧١.
الغزالي، أبو حامد	المنقذ من الضلال، ط الأونسكو، بيروت ١٩٥٩.
الغلاييني، مصطفى	الإسلام روح المدنية، بيروت ١٩٠٨.
فارس، نبيه أمين	دراسات عربية، ط ١، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٥٧.
فرح، الياس	تطور الفكر الماركسي، ط٢، دار الطليعة، بيروت ١٩٧١.
فخري ، ماجد	تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة كمال اليازجي، الدار المتحدة للنشر، بيروت ١٩٧٤.

الكيالي، سامي	الأدب العربي المعاصر في سورية، مكتبة الدراسات الأدبية، ط٢، القاهرة ١٩٦٨.
لوتسكي، فلاديمير	تاريخ الأقطار العربية الحديث، ترجمة د. عفيفة البستاني، دار الفارابي ، بيروت ١٩٧١.
متز، آدم	الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ترجمة أبو ريدة، ط٤، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٦٧.
المحافظة ، علي	الاتجاهات الفكرية عند العرب : ١٧٩٨-١٩١٤، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت ١٩٧٥.
المحتسب، عبد المجيد	اتجاهات التفسير في العصر الحديث، بيروت ١٩٧٢.
المختار، صلاح	بعض القضايا الايديولوجية للبرجوازية الصغيرة، دار الطليعة، بيروت ١٩٧٥.
مصطفى، شاكر	محاضرات عن القصة في سورية، معهد الدراسات العربية، القاهرة، ١٩٥٨.
مطر، فؤاد	بصراحة عن عبد الناصر، حوار مع هيكل، دار القضايا، بيروت، ١٩٧٥.
المغربي، عبد القادر	جمال الدين الأفغاني، سلسلة اقرأ، دار المعارف بمصر، ١٩٤٨.
المقدسي، أنيس	الاتجاهات الأدبية في العالم العربي الحديث، ط٣، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٦٣.
ميتشل، ريتشارد	الإخوان المسلمون، الجزء الأول، الترجمة العربية، القاهرة ١٩٧٧.
وهبة، مراد	مقالات فلسفية وسياسية، دار المعارف بمصر، القاهرة، ١٩٧٠.
اليازجي، كمال	معالم الفكر العربي، ط٣، دار العلم للملايين، بيروت.

ب- المراجع غير العربية

Arberry, A.J	Revelation and Reason in Islam. London, Allen, 1957.
Cachia, Pierre	Taha Husayn, His Place in The Egyptian Literary Renaissance, London, Luzac 1956.
Cragg, Kenneth	Counsels in Contemporary Islam, Islamic Surveys 3, Edinburgh University Press, 1965.
Ergang, R.R.	Herder and The Foundation of German Nationalism, N.Y., 1930.
Crunebaum, G. E.von	Islam; Essays in The Nature and Growth of a Cultural Tradition,. 2nd, ed. London , Routledge and Kegan Paul, 1961.
Hegel, G.W.F.	The Philosophy of History, tr. J. Sibree, N.Y., Dover Publications, 1956.
	-The Phenomènology of Mind, tr. J. Baillie, 2nd ed., London, Allen 1931.
Heikel, M.H.	Nasser; The Cairo Documents, London, The New English Library, 1972.
Hourani, Albert,	Arabic Thought in The Liberal Age, 1798-1939, London, Oxford University Press, 1962
Issawi, Charles	Egypt in Revolution, London, Oxford University Press, 1963.
Kant, Immanuel	The Critique of Pure Reason. tr. by N. Smith, London, Macmillan, 1933.
Kerr, Malcolm	The Arab Cold War, Ideology in Politics, London, Oxford University Press, 1965.
La Lande, Andre	Vocabulaire technique et critique de la Philosophie. 8ed. Paris Presse Universitaires de France, 1960.
Lewis, Bernard	Arabs in History, London, Hutchinson 1968.
	-Islam in History, Ideas, Men and Events in The Middle East. London, Alcove Press, 1973.

Nietzsche, F	The Birth of Tragedy, tr. F. Golffing, Ist ed, N.Y., Doubleday, 1956.
Pascal, Blaise	Thoughts on Religion and Philosophy. London, 1904.
Russel, Bertrand	History of Western Philosophy. London, George Allen and Unwin, 1961.
Sacre, Etienne	Reflexion sur La Laicite'. Universite' St. Esprit, Kaslik, 1969.
Smith, Wilfred Cantwell,	Islam in Modern History, Princeton, Princeton University Press, 1957.
Thompson, David	Europe Since Napoleon, London, Penguin ed. 1967.
Toynbee, Arnold	Civilisation on Trial, N.Y. Oxford University Press, 1948.
Vatikiotis, P.J.	Ed. , Egypt Since Revolution, N.y., F.A Praeger 1968.
	The Modern History of Egypt, London, Weidenfeld, 1969.
Vaucher, Georges	Gamal Abdel Nasser et son Equipe. Paris, R. Julliard, 1959-60.

ثالثاً: المجلّات

- الآداب، بيروت (١٩٥٣-).
- الثقافة العربية، بيروت (١٩٥٩-).
- الدهور، بيروت (١٩٣١-١٩٣٢).
- الرسالة، القاهرة (١٩٣٣-١٩٥٣).
- الشوري، ليبيا.
- العربي، الكويت (١٩٥٨-).
- العصور، القاهرة (١٩٢٧-١٩٣٠).
- العلم والتعليم - تونس.
- فن وفكر -همبورغ - المانيا الغربية.

-Middle Eastern Affairs.
-Moslem World.

إشارة توثيق

المادة العلمية الأساسية لهذا الكتاب تم تقديمها كأطروحة دكتوراة في الدائرة العربية بالجامعة الأمريكية في بيروت، اكتوبر ١٩٧٩ وتم توثيقها في قسم الإطروحات بمكتبة الجامعة منذ ذلك التاريخ.

تعريف بالمؤلف ومؤلفاته

أ . د : محمد جابر الأنصاري :

- وُلِد في البحرين عام ١٩٣٩ ـ كاتب ومفكر بحريني بدأ التأليف والنشر منذ مطلع الستينات .
- دكتوراه في الفكر العربي الإسلامي الحديث من الجامعة الأمريكية ببيروت ١٩٧٩ ـ مع دراسات مكملة في كيمبردج والسوربون .
- عميد كلية الدراسات العليا ـ أستاذ دراسات الحضارة الإسلامية والفكر المعاصر ـ جامعة الخليج العربي ـ البحرين .
- رئيس الإعلام وعضو مجلس الدولة بالبحرين ١٩٦٩ ـ ١٩٧١ .
- شارك في مجلس تأسيس معهد العالم العربي بباريس ١٩٨١ ـ ١٩٨٢ .
- من مؤسِّسي أسرة الأدباء والكتّاب بالبحرين وأول رئيس لها ١٩٦٩ ، كما كان أول من بدأ حركة النقد الأدبي المعاصر بين كتّاب الخليج العربي .
- حائز على جائزة الدولة التقديرية في البحرين ، وجائزة سلطان العويس في الدراسات القومية والمستقبلية ، وجائزة منيف الرزاز للدراسات والفكر .
- يكتب في الصحف والمجلات الثقافية والدوريات العلمية العربية .
- عضو المجلس الوطني للثقافة والآداب والفنون بدولة البحرين .

ويشارك في عضوية هيئات علمية أخرى في الخليج العربي .

مؤلفاته :

١ . العالم والعرب سنة ٢٠٠٠ ، (وقد شمل أبكر دراسات عربية عن القوى الآسيوية والمتغيرات في أوروبا الشرقية) .
٢ . تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي .
٣ . هل كانوا عمالقة؟
٤ . الحساسية المغربية والثقافة المشرقية .
٥ . لمحات من الخليج العربي .
٦ . تجديد النهضة باكتشاف الذات ونقدها .
٧ . تكوين العرب السياسي ومغزى الدولة القُطرية .
٨ . التأزم السياسي عند العرب وموقف الإسلام ،
٩ . الفكر العربي وصراع الأضداد : تشخيص اللاحسم في الحياة العربية .

١٠ . رؤية قرآنية للمتغيرات الدولية ، وشواغل الفكر بين الإسلام والعصر .
١١ . العرب والسياسة : أين الخلل؟
١٢ . انتحار المثقفين العرب وقضايا راهنة في الثقافة العربية .

الفكر العربي وصراع الأضداد

● لم يكن مُتصوَّراً قبل عقود قليلة نشر مثل هذا الكتاب في العالم العربي . وقد أبقاه مؤلفه لسنوات بعيداً عن الضوء لاحتوائه قضايا ونصوصاً بالغة الحساسية في الدين والفكر والسياسة . فلم يدخل الكتاب دائرة النشر إلا منتصف ١٩٩٦ . وها نحن نصدر طبعته الثانية مطلع ١٩٩٩ استجابة للاهتمام المتزايد به . . . غير أن هذا الكتاب كمشروع فكري قد دخل ساحة الفكر العربي قبل عشرين عاماً (١٩٧٩) عندما قدمه مؤلفه كأطروحة دكتوراة بالجامعة الأميركية ببيروت وأودعه مرجعاً للباحثين في مكتبتها منذ ذلك التاريخ .

وهذا يعني وضعه في موضعه الذي يستحق بين مشروعات دراسة العقل العربي التي برزت منذ مطلع الثمانينات ، وأنّ تأخر نشره ينبغي ألا يؤدي الى إغماط حقه في هذا التأسيس الفكري . . .

لم يحدث أن تقابلت الأصوات المتعارضة في الحياة العربية كما تتقابل هنا في صراع الأضداد . . بين تجاذب التوفيق والحسم .

دراسة تنفتح لقراءة سياسية وأخرى فلسفية . . . وهي بحجم معاناة العرب في العصر الحديث وأشمل مرجع لسيرة العقل العربي في القرن العشرين .

من مقدمة الناشر للطبعة الثانية

● لعل أبرز من قدم دراسة مستفيضة للتوفيقية محمد جابر الأنصاري في (الفكر العربي وصراع الأضداد) . . . وإذا كانت الرؤية التوفيقية عند زكي نجيب محمود ، وعبد الحميد ابراهيم ، يغلب عليها الطابع الوصفي التحليلي التشخيصي ، فإن رؤية الأنصاري تقترب من الطابع الجدلي المتطلع لتجاوز هذه التوفيقية . . .

محمود أمين العالم/ مصر

● أخيراً يأتي كتاب الأنصاري (الفكر العربي وصراع الأضداد) أكثر عمقاً واستيعاباً ، بل وثائقية من أسلافه السابقين . . . وربما كان من أوثق وأدق الكتب في موضوعه .

محمد كامل الخطيب/ سوريا

● جابر الأنصاري يفاجئنا بغزارة إشاراته الدالة . . . إنه يقدم قراءة جديدة للتاريخ العربي الحديث . . . بفكر جدلي . . . جهد لا بد من قراءته ومناقشته من جانب القراء البحاثة والمفكرين العرب الجدد .

نوري الجراح/ القدس العربي/ لندن

